

Christopher Lasch

LA REBELIÓN DE LAS ÉLITES

Y LA TRAICIÓN A LA DEMOCRACIA

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

«Un libro tan expresivo y convincente que puede conseguir que nos olvidemos de todo y nos concentremos únicamente en su lectura.»
RAY OLSON, *Booklist*

«De alguna manera, este sólido y penetrante ensayo es la culminación de la memorable carrera de Lasch como crítico social... Mucho más que sus anteriores libros, este análisis lleno de vigor y de urgencia deja bien clara su confianza en la revitalización de nuestros más importantes valores democráticos... Una espléndida muestra de crítica social que parece concebida para responder a los críticos de Lasch con un mensaje tan simple y obvio que acaba siendo sencillamente sublime.»
Kirkus Reviews

«Un logro heroico, un apropiado epílogo para la eminente trayectoria de Lasch como historiador y crítico de la cultura.»
JACKSON LEARS

«Éste es el Lasch más clásico: enérgico, incluso severo en ocasiones, pero llamándonos finalmente a la esperanza, nunca a la desesperación...»
JEAN BETHKE ELSHTAIN

«Todos los que lean este libro se sentirán aludidos e inspirados.»
E. J. DIONNE, JR.

ISBN 84-493-0261-7


PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

Títulos publicados:

1. G. O'Donnell y otros, *Transiciones desde un gobierno autoritario. 1. Europa meridional*
2. G. O'Donnell y otros, *Transiciones desde un gobierno autoritario. 2. América Latina*
3. G. O'Donnell y otros, *Transiciones desde un gobierno autoritario. 3. Perspectivas comparadas*
4. G. O'Donnell y otros, *Transiciones desde un gobierno autoritario. 4. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*
5. S. P. Huntington, *El orden político en las sociedades en cambio*
6. J. J. Donahue, *La decisión de privatizar*
7. N. Tenzer, *La sociedad despolitizada*
8. R. A. Dahl, *La democracia y sus críticos*
9. J. R. Jorrat y R. Sauti, *Después de Germani*
10. M. Wieviorka, *El espacio del racismo*
11. M. Albert, *Capitalismo contra capitalismo*
12. J. Lacouture, *Jesuitas. 1. Los conquistadores*
13. K. Boulding, *Las tres caras del poder*
14. H. Arendt, *La condición humana*
15. G. Delannoi y P. A. Taguieff, *Teorías del nacionalismo*
16. C. Smith, *La teología de la liberación*
17. L. Emmerij, *El enfrentamiento norte-sur. Un polvorín en el mundo moderno*
18. J. Lacouture, *Jesuitas. 2. Los continuadores*
19. J. L. Gordillo, *La objeción de conciencia*
20. S. P. Huntington, *La tercera ola*
21. K. R. Popper, *En busca de un mundo mejor*
22. D. Osborne y T. Gaebler, *La reinvención del gobierno*
23. J. Riechmann y F. Fernández Buey, *Redes que dan libertad*
24. F. Calderón y M. R. Dos Santos, *Sociedades con atajos*
25. J. M. Guéhenno, *El fin de la democracia*
26. S. G. Payne, *La primera democracia española*
27. E. Resta, *La certeza y la esperanza*
28. M. Howard Ross, *La cultura del conflicto*
30. G. Kepel, *Al oeste de Alá*
31. K. R. Popper, *La responsabilidad de vivir*
32. R. Bergalli y E. Resta, *Soberanía: un principio que se derrumba*
33. E. Gellner, *Condiciones de la libertad*
34. N. Bobbio y otros, *Izquierda punto cero*
35. Ch. Lasch, *La rebelión de las élites*
36. J.-P. Fitoussi, *El debate prohibido*

Christopher Lasch

La rebelión de las élites

y la traición a la democracia


PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*
Publicado en inglés por W. W. Norton & Company, Nueva York y Londres

Traducción de Francisco Javier Ruiz Calderón

Cubierta de Víctor Viano

1ª edición, 1996

ISBN 84-493-0261-7
Depósito legal: B-11.120/1996

Impreso en Gràfiques 92, S.A.,
Torrassa, 108 - Sant Adrià de Besós (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain



A Robert Westbrook

SUMARIO

Agradecimientos 11

1. Introducción: el malestar democrático 13

Primera parte
LA INTENSIFICACIÓN DE LAS DIVISIONES SOCIALES

2. La rebelión de las élites 31
3. La oportunidad en la tierra prometida: ¿movilidad social o democratización de la competencia? 51
4. ¿Merece sobrevivir la democracia? 75
5. ¿Comunitarismo o populismo? La ética de la compasión y la ética del respeto 85

Segunda parte
LA DECADENCIA DEL DISCURSO DEMOCRÁTICO

6. La conversación y las artes cívicas 105
7. Política racial en Nueva York: el ataque a las pautas comunes 115
8. Las escuelas públicas: Horace Mann y el ataque a la imaginación 125
9. El arte perdido de la discusión 141
10. El pseudorradicalismo académico: la charada de la «subversión» 153

Tercera parte
LA NOCHE OSCURA DEL ALMA

11. La abolición de la vergüenza 169
12. Philip Rieff y la religión de la cultura 183
13. El alma del hombre bajo el secularismo 197

Bibliografía 211
Índice analítico 225

AGRADECIMIENTOS

Como escribí este libro en circunstancias difíciles, estoy más en deuda de lo acostumbrado con el consejo y la ayuda de otras personas. Mi hija Betsy lo mecanografió en gran parte y aportó una buena cantidad de correcciones inapreciables, a costa de su propio trabajo. Suzanne Wolk también sacrificó su trabajo para mecanografiar largas secciones del manuscrito. Nell, mi esposa, emprendió la tarea de mostrarme, a estas alturas, la utilidad de un procesador de textos. Sin esta útil máquina, que habría permanecido fuera de mi alcance sin su guía, no habría terminado este libro en el plazo asignado. Entre sus arduas tareas también se encuentra la corrección de mis nada perfectos borradores.

Robert Westbrook, Richard Fox, William R. Taylor, William Leach y Leon Fink leyeron parcial o totalmente el manuscrito. Sin duda olvido a otros que leyeron el ensayo que da título al libro y me animaron en un momento crítico. Por último estoy en deuda con mi editor, Henning Gutmann, por su consejo y su estímulo infaliblemente útil.

Algunos capítulos de este libro aparecieron, bajo otra forma, en diversas publicaciones periódicas: «La abolición de la vergüenza» y «Philip Rieff y la religión de la cultura» en el *New Republic*; «¿Comunitarismo o populismo?» y «El alma del hombre bajo el secularismo» en la *New Oxford Review*; «Política racial en Nueva York» en *Tikkun*; «La conversación y las artes cívicas» en *Pittsburgh History*; «El arte perdido de la discusión» en *Gannett*

Center Journal; «¿Merece sobrevivir la democracia?» y «Pseudorradicalismo académico» en *Salmagundi*. Todos estos textos han sido ampliamente revisados. Como la mayoría de ellos aparecieron en revistas de opinión bastante desconocidas, confío en que serán nuevos para la mayor parte de mis lectores.

Capítulo 1

INTRODUCCIÓN: EL MALESTAR DEMOCRÁTICO

La mayor parte de mi obra reciente vuelve de una u otra manera a la cuestión de si la democracia tiene futuro. Creo que muchas personas se están planteando la misma pregunta. Los norteamericanos son mucho menos optimistas acerca del futuro de lo que solían, y con razón. El declive de la manufactura y la consiguiente pérdida de puestos de trabajo; la disminución de la clase media; el incremento del número de pobres; el creciente índice de criminalidad; el floreciente tráfico de drogas; la decadencia de las ciudades... Las malas noticias se suceden sin fin. Nadie tiene una solución plausible para estos problemas intratables, y la mayor parte de la supuesta discusión política ni siquiera los menciona. Se libran feroces batallas ideológicas sobre temas periféricos. Las élites, que definen los temas de discusión, han perdido el contacto con el pueblo. (Véase el capítulo 2, «La rebelión de las élites».) El carácter irreal, artificial, de nuestra política refleja su aislamiento de la vida corriente, así como la secreta convicción de que los verdaderos problemas son insolubles.

El asombro de George Bush cuando vio por primera vez un dispositivo electrónico de registro en la caja de un supermercado reveló, como en un relámpago, el abismo que separa a las clases privilegiadas del resto de la nación. Siempre ha habido una clase privilegiada, incluso en América, pero nunca ha estado tan peligrosamente aislada de su entorno. En el siglo XIX las familias ricas siempre estaban asentadas, a menudo durante varias generaciones, en un escenario determinado. En una nación de nómadas su estabilidad de residencia proporcionaba una cierta continuidad. Se reconocía a las familias antiguas, especialmente en las

más viejas ciudades costeras, sólo porque resistían el hábito migratorio y echaban raíces. Su insistencia en la santidad de la propiedad privada sólo quedaba limitada por el principio de que los derechos de propiedad no eran ni absolutos ni incondicionales. Se entendía que la riqueza conllevaba obligaciones cívicas. Hay bibliotecas, museos, parques, orquestas, universidades, hospitales, etc., que son otros tantos monumentos a la munificencia de la clase alta.

Indudablemente esta generosidad tenía un aspecto egoísta: Proclamaba la posición majestuosa de los ricos, atraía nuevas industrias y contribuía a promocionar la ciudad propia frente a las rivales. La promoción pública redundaba en buenos negocios en una época de intensa competencia entre las ciudades, cada una de las cuales aspiraba a la preeminencia. Lo importante, sin embargo, era que la filantropía implicaba a las élites en la vida de sus vecinos y de las generaciones futuras. La tentación de recluirse en un mundo propio exclusivo quedaba contrarrestada por una persistente conciencia –que en algunos círculos sobrevivió incluso durante el desenfreno de la era Gilded– de que «todos han recibido beneficios de sus antepasados», como lo expresó Horace Mann en 1846, y por tanto «todos están obligados, como por un juramento, a transmitir esos beneficios, incrementados incluso, a la posteridad». Según este autor, sólo un «ser aislado, solitario... sin relaciones con la comunidad que le rodea» podría suscribir la «arrogante doctrina de la propiedad absoluta». Mann hablaba no sólo por sí mismo sino en nombre de un considerable grupo de opinión presente en las ciudades más antiguas, en gran parte de Nueva Inglaterra y en las zonas del viejo Noroeste culturalmente dependientes de Nueva Inglaterra.

La decadencia del dinero viejo y de su ética de la responsabilidad cívica ha hecho que en la actualidad las lealtades locales y regionales estén tristemente atenuadas. La movilidad del capital y la emergencia de un mercado mundial han contribuido a producir ese mismo efecto. Las nuevas élites, que incluyen no sólo a los directivos de corporaciones sino a todos los profesionales que producen y manipulan información –la savia vital del mercado mundial– son mucho más cosmopolitas –o al menos más inquietas y migratorias– que sus predecesoras. El progreso profesional en el mundo de los negocios exige en nuestro tiempo la voluntad de dejarse arrastrar por el canto de sirena de la oportunidad, lleve a donde lleve. Los que permanecen en la ciudad natal pierden la ocasión de ascender. El éxito nunca ha estado tan estrechamente asociado con la movilidad, concepto éste que sólo figuraba marginalmente en la definición decimonónica de la oportunidad

(véase capítulo 3, «La oportunidad en la tierra prometida»). Su relevancia en el siglo XX es otro importante síntoma de la erosión del ideal democrático, que ya no pretende la igualdad de situación sino el ascenso selectivo de los que no pertenecen a las élites de la clase profesional y directiva.

Las personas ambiciosas entienden, pues, que una forma de vida migratoria es el precio que hay que pagar por avanzar. Es un precio que pagan con satisfacción, ya que relacionan la idea de ciudad natal con la de parientes y vecinos entrometidos, chismorreos intolerantes y convenciones rígidas. Las nuevas élites están en rebelión contra la «América media» que se imaginan así: una nación tecnológicamente atrasada, políticamente reaccionaria, represiva en su moralidad sexual, de gustos semiplebeyos, pagada de sí y suficiente, torpe y vulgar. Los que aspiran a incorporarse a la nueva aristocracia de cerebros tienden a congregarse en las costas, dando la espalda al interior y vinculándose con el dinero de rápida circulación, *glamour*, moda y cultura popular del mercado mundial. No está claro si se consideran a sí mismos americanos. El patriotismo no se encuentra, sin duda, entre las virtudes más apreciadas por ellos. El «multiculturalismo», por el contrario, les sienta perfectamente, ya que evoca la agradable imagen de un bazar mundial en el que se pueden saborear indiscriminadamente cocinas exóticas, ropas exóticas, músicas exóticas y costumbres tribales exóticas, sin preguntas ni compromisos. Las nuevas élites sólo se sienten en casa cuando están de tránsito, yendo a una conferencia de alto nivel, a la gran inauguración de una nueva franquicia, a un festival internacional de cine o a un lugar de vacaciones no descubierto. Su visión del mundo es esencialmente la de un turista, una perspectiva que difícilmente puede suscitar una devoción apasionada por la democracia.

En *The True and Only Heaven* («El único y verdadero cielo») intenté recuperar una tradición de pensamiento democrático –que podemos llamar populismo a falta de un término mejor– que ha caído en desuso. Un crítico me sorprendió afirmando que el libro no tenía nada que ver con la democracia (un malentendido que confío haber refutado en el capítulo 4, «¿Merece sobrevivir la democracia?»). Que no entendiera la tesis central del libro dice algo sobre el actual clima cultural. Muestra lo equivocados que estamos sobre el significado de la democracia, cuánto nos hemos alejado de las bases sobre las que se fundó este país. El término ha llegado a servir para describir simplemente el estado terapéutico. Cuando hablamos hoy de democracia, nos referimos con frecuen-

cia a la democratización de la «autoestima». Las palabras de moda –diversidad, compasión, posibilitar, tener derecho– expresan la melancólica esperanza de que la buena voluntad y un lenguaje cuidadoso permitan superar las profundas divisiones de la sociedad americana. Se nos pide que reconozcamos que todas las minorías tienen derecho al respeto no por sus logros sino por sus sufrimientos pasados. Se nos dice que la compasión contribuirá de algún modo a que mejore su opinión de sí mismos, y que la prohibición del uso de epítetos raciales hará maravillas para elevar su moral. Nuestra preocupación por las palabras nos ha hecho olvidar la dura realidad, que no puede suavizarse sencillamente halagando la autoimagen de las personas. ¿En qué beneficia a los habitantes del sur del Bronx que se establezcan ciertas limitaciones lingüísticas en las universidades de la élite?

En la primera mitad del siglo XIX la mayor parte de los que pensaban sobre estos temas daban por supuesto que la democracia debía basarse en una amplia distribución de la propiedad. Opinaban que los extremos de la riqueza y la pobreza serían fatales para la experiencia democrática. Su temor al populacho, interpretado a veces erróneamente como desdén aristocrático, procedía de la observación de que una clase obrera degradada, servil y resentida a la vez, carecía de las cualidades mentales y de carácter necesarias en una ciudadanía democrática. Pensaban que los hábitos democráticos –confianza en sí mismo, responsabilidad, iniciativa– se adquirían mejor dirigiendo un negocio o administrando una pequeña propiedad. Una «competencia», como la llamaban, era tanto una propiedad como la inteligencia y el carácter emprendedor necesarios para administrarla. Era razonable pensar, pues, que la democracia funcionaba mejor cuanto más distribuida estaba la propiedad entre los ciudadanos.

La idea puede expresarse más ampliamente: la democracia funciona mejor cuando los hombres y las mujeres hacen las cosas por sí mismos, con la ayuda de sus amigos y vecinos, en lugar de depender del Estado. Esto no quiere decir que haya que identificar la democracia con el individualismo estricto. La confianza en sí mismo no equivale a la suficiencia. La unidad básica de la sociedad democrática no es el individuo sino la comunidad autogobernada, como intento demostrar en los capítulos 5 («¿Comunitarismo o populismo?»), 6 («La conversación y las artes cívicas») y 7 («Política racial en Nueva York»). Lo que pone en cuestión el futuro de la democracia es, más que ninguna otra cosa, la decadencia de esas comunidades. Los centros comerciales de las afueras de las ciudades no pueden sustituir los barrios. El mismo modelo de desarrollo se ha repetido ciudad tras ciudad, con los

mismos resultados desalentadores. La huida de la población al extrarradio, seguida por la huida de la industria y de los puestos de trabajo, ha dejado desamparadas nuestras ciudades. A medida que los impuestos recaudados disminuyen, los servicios y medios públicos desaparecen. Los intentos de revitalizar las ciudades construyendo centros de congresos e instalaciones deportivas sólo sirven para acentuar el contraste entre la riqueza y la pobreza. La ciudad se convierte en un bazar, pero el lujo exhibido en sus tiendas, hoteles y restaurantes exclusivos está fuera del alcance de la mayoría de los residentes. Algunos de éstos recurren al crimen como único modo de acceder al deslumbrante mundo que se anuncia seductoramente como el sueño americano. Mientras tanto, a los de aspiraciones más modestas se los exprime mediante altos alquileres, rehabilitaciones de edificios antiguos que pasan a poder de personas con más medios y una política equivocada de disolución de barrios étnicos que supuestamente dificultan la integración racial.

El populismo, tal como yo lo entiendo, nunca fue una ideología exclusivamente agraria. No aspiraba a una nación sólo de granjeros sino también de artesanos y comerciantes. Ni tampoco se oponía implacablemente a la urbanización. En los cincuenta años anteriores a la Primera Guerra Mundial, el rápido crecimiento de las ciudades, el flujo de inmigrantes y la institucionalización del trabajo asalariado supusieron un formidable reto para la democracia; pero reformadores urbanos como Jane Addams, Frederick C. Howe y Mary Parker Follett confiaban en que las instituciones democráticas podían adaptarse a las nuevas circunstancias de la vida urbana. Howe expresó la esencia del llamado movimiento progresista cuando llamó a la ciudad la «esperanza de la democracia». Los barrios urbanos parecían recrear las condiciones de la vida en pequeñas localidades con las que la democracia había estado asociada en el siglo XIX. La ciudad favorecía nuevas formas de asociación, especialmente el sindicato, así como un vivo espíritu cívico.

El conflicto entre el campo y la ciudad, explotado por los demagogos nativistas que pintaban la ciudad como un pozo de iniquidad, fue en gran parte ilusorio. Las mejores mentes siempre han entendido que la ciudad y el campo son complementarios y que un saludable equilibrio entre ellos es condición necesaria para que haya una buena sociedad. Este equilibrio se destruyó cuando la ciudad se convirtió en una megalópolis, después de la Segunda Guerra Mundial. La propia distinción entre la ciudad y el campo dejó de tener sentido cuando la forma predominante de

asentamiento ya no fue el urbano o el rural –y mucho menos una síntesis de ambos– sino un extenso y amorfo conglomerado sin límites, espacio público o identidad cívica claramente identificables. Robert Fishman ha defendido persuasivamente la idea de que el nuevo modelo ni siquiera puede definirse adecuadamente como suburbano, ya que el barrio periférico (*suburb*), antes un anexo residencial de la ciudad, ha asumido ahora la mayor parte de las funciones de ésta. El centro de la ciudad conserva una importancia residual como el lugar donde se encuentran los grandes bufetes, agencias publicitarias, editoriales, empresas de espectáculos y museos, pero los barrios de clase media que sostenían una vigorosa cultura cívica están desapareciendo rápidamente. Los centros de nuestras ciudades son meros vestigios cada vez más polarizados. Los profesionales de clase media-alta y los trabajadores de servicios que proveen sus necesidades mantienen un dominio precario sobre los distritos de alquileres elevados y se atricheran contra la pobreza y el crimen que amenazan con tragarlos.

Todo esto no presagia nada bueno para la democracia; pero el panorama se vuelve aún más oscuro si tenemos en cuenta el deterioro del debate público. La democracia exige un vigoroso intercambio de ideas y opiniones. Las ideas, como la propiedad, deben estar distribuidas lo más ampliamente que sea posible. Sin embargo, mucha de la «mejor gente» –en su propia opinión– siempre ha sido escéptica acerca de la capacidad de los ciudadanos corrientes de entender asuntos complejos y emitir juicios críticos. Desde su punto de vista, el debate democrático degenera demasiado fácilmente en un combate de gritos en el que la voz de la razón se deja oír con poca frecuencia. Horace Mann, acertado en tantas cosas, no fue capaz de ver que la controversia política y religiosa es educativa en sí misma y por eso intentó excluir los temas conflictivos de las escuelas públicas (capítulo 8, «Las escuelas públicas»). Su afán de evitar luchas sectarias es comprensible, pero dejó un legado que puede explicar el carácter blando, inocuo y adormecedor de la educación pública actual.

El periodismo americano ha abrigado siempre reservas similares sobre la capacidad de razonar de los hombres y las mujeres corrientes (capítulo 9, «El arte perdido de la discusión»). Según Walter Lippmann, uno de los pioneros del periodismo moderno, el «ciudadano omnicompetente» era un anacronismo en la era de la especialización. En cualquier caso, a la mayoría de los ciudadanos –pensaba– les preocupaba muy poco la substancia de la política pública. La finalidad del periodismo no era fomentar el debate público sino suministrar a los expertos la información en la

que basar decisiones inteligentes. Lippmann afirmaba, en contra de John Dewey y otros veteranos del movimiento progresista, que la opinión pública no era nada sólido. Estaba más configurada por la emoción que por el juicio razonado. El mismo concepto de pueblo era sospechoso. El pueblo idealizado por los progresistas, un pueblo capaz de dirigir inteligentemente los asuntos públicos, era un «fantasma». Sólo existía en la mente de los demócratas sentimentales. Lippmann escribió: «El interés público por un problema se limita a esto: a que haya reglas... Al pueblo le interesa la ley, no las leyes; el método de la ley, no la substancia». Las cuestiones sustantivas podían dejarse tranquilamente a los expertos, cuyo acceso al conocimiento científico les inmunizaba contra los «símbolos» y los «estereotipos» emocionales que dominaban el debate público.

El razonamiento de Lippmann se basaba en una tajante distinción entre la opinión y la ciencia. Pensaba que sólo ésta podía pretender ser objetiva. La opinión, por el contrario, se basaba en impresiones vagas, prejuicios y espejismos. Este culto del profesionalismo ha tenido una influencia decisiva en el desarrollo del periodismo moderno. Los periódicos podrían haber servido como extensiones de las asambleas locales. Abrazaron, por el contrario, un equivocado ideal de objetividad y definieron su finalidad como la transmisión de información fidedigna; es decir, de la clase de información que no tiende a fomentar el debate sino a evitarlo. Lo más curioso de la situación es, por supuesto, que aunque los americanos actuales se ahogan en información gracias a los periódicos, la televisión y los otros medios de comunicación, las encuestas muestran regularmente un descenso constante de su conocimiento de los asuntos públicos. En la «era de la información», el pueblo americano está notablemente mal informado. La explicación de esta aparente paradoja es obvia, aunque se oye pocas veces: como la mayoría de los americanos han quedado excluidos de hecho del debate público debido a su falta de competencia, las grandes cantidades de información que reciben no les sirven para nada. Se han vuelto casi tan incompetentes como sus críticos siempre habían dicho que eran; lo que nos recuerda que es el debate, y sólo el debate, el que provoca el deseo de información útil. Ante la ausencia de intercambio democrático, la mayor parte de la gente no tiene incentivo alguno para hacerse con el conocimiento que les convertiría en ciudadanos competentes.

La engañosa distinción entre el conocimiento y la opinión reaparece, de un modo ligeramente diferente, en las controversias que han convulsionado recientemente la universidad (capítulo 10,

«El pseudorradicalismo académico»). Estas controversias son encarnizadas y no llegan a ningún resultado porque ambas facciones comparten la misma premisa no reconocida: que el conocimiento debe basarse en fundamentos indiscutibles para tener peso. Una facción –identificada con la izquierda aunque su punto de vista se parece poco a la tradición que dice defender– adopta la posición de que el derrumbamiento del «fundamentismo» permite ver por primera vez que el conocimiento sólo es otro nombre del poder. Los grupos dominantes –varones blancos eurocéntricos, según la formulación acostumbrada– imponen sus ideas, sus criterios, su lectura interesada de la historia a todos los demás. Su poder de suprimir los puntos de vista diferentes les capacita supuestamente para atribuir a su propia ideología particularista el estatuto de verdad universal y trascendente. Según la izquierda académica, la demolición crítica del fundamentismo muestra la falsedad de esta atribución y permite a los grupos privados de derechos oponerse a la ortodoxia hegemónica, que sólo serviría para mantener en su sitio a las mujeres, los homosexuales y las «personas de color». Habiendo desacreditado la visión del mundo dominante, las minorías están en disposición de sustituirla por una que les pertenezca a ellos o al menos de asegurar la misma atención a los estudios negros, los estudios feministas, los estudios gays, los estudios chicanos y otras ideologías «alternativas». Una vez identificado el conocimiento con la ideología, deja de ser necesario discutir intelectualmente con los adversarios o abrirse a su punto de vista. Basta con desecharlos por eurocéntricos, racistas, sexistas, homofóbicos... en otras palabras, por políticamente sospechosos.

Los críticos conservadores de la universidad, comprensiblemente incómodos ante este rechazo de toda la cultura occidental, no hallan mejor modo de defenderla que apelando a la misma premisa cuyo hundimiento provoca el ataque a los clásicos: que el reconocimiento de ciertos principios axiomáticos es la condición necesaria de todo conocimiento fidedigno. Desgraciadamente para su causa, es imposible a estas alturas resucitar los absolutos que en otros tiempos parecieron constituir un cimiento firme sobre el que erigir estructuras de pensamiento seguras. La búsqueda de la certeza, que se convirtió en un tema obsesivo del pensamiento moderno cuando Descartes intentó basar la filosofía en proposiciones indudables, era un comienzo equivocado. Como señaló John Dewey, distraía la atención del verdadero objetivo de la filosofía: el de intentar lograr «juicios concretos... sobre los fines y los medios en la regulación del comportamiento práctico». Buscando lo absoluto y lo inmutable, los filósofos adoptaron una perspectiva despectiva acerca de lo temporal y contingente. Como

dice Dewey: «La actividad práctica» se convirtió para ellos en «algo intrínsecamente inferior». En la visión del mundo de la filosofía occidental, el saber llegó a separarse del hacer, la teoría de la práctica, la mente del cuerpo.

La persistente influencia de esta tradición tiñe la crítica conservadora de la universidad. Los conservadores afirman que el fundamentismo proporciona la única defensa contra el relativismo moral y cultural. O el conocimiento se apoya en fundamentos inmutables o los hombres y mujeres pueden pensar lo que les parezca. «Las cosas se derrumban; el centro no sostiene; la anarquía se extiende por el mundo.» Los conservadores no se cansan de citar los versos de Yeats para mostrar lo que sucede cuando los principios axiomáticos pierden su autoridad. El conflicto de la academia, sin embargo, no se debe a la carencia de fundamentos seguros sino a la creencia –compartida, hay que repetirlo, por las dos partes de este debate– de que en su ausencia el único resultado posible es un escepticismo tan profundo que no puede distinguirse del nihilismo. Dewey habría visto muy claramente que ésta no es la única alternativa posible. La revitalización del pragmatismo como objeto de estudio histórico y filosófico –uno de los escasos puntos brillantes en un panorama por lo demás desalentador– nos permite esperar que exista una salida del callejón sin salida académico.

La búsqueda de la certeza presenta un interés no meramente académico. También incide en la acalorada controversia sobre el papel público de la religión. De nuevo los dos bandos comparten aquí a menudo la misma premisa, en este caso la de que la religión proporciona una roca de seguridad en un universo imprevisible. Según los críticos de la religión, el derrumbamiento de las viejas certezas es lo que impide (al menos a los expuestos a la influencia corrosiva de la modernidad) tomarse en serio la religión. Los defensores de la religión tienden a argumentar desde la misma premisa. Sin un conjunto de dogmas incontestables, dicen, las personas pierden sus coordenadas morales. Lo bueno y lo malo se vuelven más o menos indistinguibles. Todo está permitido. Se desafía impunemente los antiguos mandatos.

Estos argumentos no sólo los exponen predicadores evangélicos sino, en ocasiones, intelectuales seculares preocupados por el peligro de anarquía moral (capítulo 12, «Philip Rieff y la religión de la cultura»). Estos intelectuales deploran, con razón, la privatización de la religión, la desaparición de los asuntos religiosos del debate público. Pero hay dos graves defectos que debilitan su argumentación. En primer lugar, es imposible que la creencia re-

ligiosa recupere su fuerza sólo porque sea socialmente útil. La fe proviene del corazón. No se la puede crear a la fuerza. De todos modos, no se puede esperar que la religión suministre un código de conducta exhaustivo y definitivo que resuelva todas las discusiones y solucione todas las dudas. Curiosamente, este mismo supuesto es el que provoca la privatización de la religión. Los que quieren mantener la religión al margen de la vida pública argumentan que la creencia religiosa, por su propia naturaleza, compromete al creyente con dogmas indiscutibles que se encuentran fuera del alcance de la argumentación racional. Estos escépticos ven la religión como una colección de férreos dogmas que los fieles tienen prohibido cuestionar. Las mismas cualidades que hacen que la religión sea atractiva para los que lamentan su decadencia –la supuesta seguridad que proporciona contra la duda y la confusión, la comodidad que se dice que los fieles obtienen de un sistema hermético que no deja nada sin explicar– hacen que resulte repulsiva para la mente secular. Los oponentes de la religión afirman además que inevitablemente alimenta la intolerancia, ya que los que la abrazan creen que se encuentran en posesión de verdades absolutas, exclusivas, incompatibles con otras pretensiones de verdad. Si se les da la ocasión, invariablemente intentarán que todos se adapten a sus convicciones. Las personas cultas que desdeñan la religión sospechan que la tolerancia religiosa es una contradicción en los términos; opinión aparentemente justificada por la larga historia de las guerras religiosas.

No cabe duda de que esta visión despectiva de la religión, que lleva tanto tiempo presente entre nosotros, tiene no poco de verdad; pero no comprende el desafío que la religión supone para la complacencia, no entiende el corazón y el alma de la fe (capítulo 13, «El alma del hombre bajo el secularismo»). En lugar de desaprobar la indagación moral, la religión puede igualmente estimularla llamando la atención sobre la contradicción entre la profesión verbal y la práctica, insistiendo en que una práctica superficial de los rituales prescritos no es suficiente para asegurar la salvación y animando a los creyentes a cuestionar continuamente sus motivaciones. Lejos de anestesiar las dudas y los temores, la religión ha producido con frecuencia el efecto de intensificarlas. Juzga con mayor dureza a los que profesan la fe que a los no creyentes. Les propone un modelo de conducta tan exigente que muchos de ellos inevitablemente no pueden alcanzarlo. No tiene paciencia con los que siempre están buscando excusas, un arte en el que los americanos han alcanzado un nivel inigualable. Si últimamente perdona las debilidades y desatinos de los hom-

bres, no lo hace porque los ignore o porque sólo se los atribuya a los no creyentes. Para los que se toman en serio la religión, la creencia es una carga, no una santurrona convicción de poseer un estado moral privilegiado. De hecho, es posible que la suficiencia sea más frecuente entre los escépticos que entre los creyentes. La disciplina espiritual contra la suficiencia es la verdadera esencia de la religión.

La sociedad secular interpreta mal la naturaleza de la religión porque no comprende la necesidad de esa disciplina. Ésta consuela, pero, sobre todo, desafía y confronta. Desde un punto de vista secular, la principal preocupación espiritual no es la buena conciencia sino la «autoestima» (capítulo 11, «La abolición de la vergüenza»). Dedicamos precisamente la mayor parte de nuestra energía espiritual a combatir la vergüenza y la culpa, con la finalidad de que las personas «se sientan bien consigo mismas». Las propias Iglesias se han incorporado a este ejercicio terapéutico cuyas principales beneficiarias, al menos en teoría, son las minorías castigadas a las que una cruel historia de opresión habría privado sistemáticamente de autoestima. Lo que necesitan estos grupos, según el consenso predominante, es el consuelo espiritual proporcionado por la afirmación dogmática de su identidad colectiva. Se les anima a recuperar su herencia ancestral, a recuperar rituales olvidados y a celebrar un pasado mítico en nombre de la historia. Que este recurso vigorizante relacionado con su pasado distintivo satisfaga o no los requisitos aceptados de la interpretación histórica es un tema secundario. Lo que importa es que contribuya a una autoimagen positiva que supuestamente favorecería la asunción de los derechos propios. Se piensa que hasta los beneficios que se asocian erróneamente con la religión –seguridad, comodidad espiritual, alivio dogmático de la duda– proceden de una política terapéutica de la identidad. La política de la identidad, en efecto, ha llegado a servir de sustituto de la religión; o al menos de la sensación de buena conciencia que se confunde tan frecuentemente con la religión.

Estos desarrollos arrojan más luz sobre la decadencia del debate democrático. La «diversidad» –un eslogan a primera vista atractivo– ha llegado a significar lo contrario de lo que parece significar. En la práctica, la diversidad sirve para legitimar un nuevo dogmatismo en el que las minorías rivales se escudan tras un conjunto de creencias intocables por la discusión racional. La segregación física de la población en enclaves cerrados y racialmente homogéneos va unida a la balcanización de la opinión. Cada grupo intenta atrincherarse tras sus propios dogmas. Nos hemos convertido en una nación de minorías. Sólo falta su reconocimiento

oficial como tales para que el proceso se complete.[1] Esta parodia de «comunidad» –un término muy apreciado pero no muy claramente entendido– se basa en el pernicioso presupuesto de que se puede esperar que todos los miembros de un grupo dado piensen de modo semejante. En ese caso la opinión se convierte en una función de la identidad racial o étnica, del género o la preferencia sexual. Los portavoces autodesignados de las minorías fomentan esta conformidad condenando al ostracismo a los que se apartan de

1. La vaguedad del concepto impide que los que intentan llevar a cabo la política de minorías se pongan de acuerdo sobre la lista de minorías reconocidas con derecho a compensaciones por haber padecido una historia de opresión. Los científicos sociales empezaron a hablar de minorías, en el sentido actual del término, durante la época del New Deal. Se refería a los grupos que se habían «singularizado... por un trato diferencial y desigual», en palabras de Louis Wirth. A las minorías nacionales de Europa se las denunciaba como agresivas y belicosas; pero a las americanas se las veía como víctimas en lugar de como predadoras. Desde el comienzo, el estatuto de minoría confirió a los que podían atribuírselo una cierta ventaja política y moral. Si «el mero hecho de ser odiado generalizadamente... es lo que define a un grupo minoritario», como explicaban Arnold y Caroline Rose, la ventaja moral siempre se encuentra del lado de la «minoría» (aunque constituya una mayoría estadística de la población). La tendencia a ampliar la categoría, con la consiguiente pérdida de precisión, ha resultado irresistible. Para los años setenta ya incluía no sólo diversos grupos étnicos y raciales sino también a las mujeres (excepto cuando se las distinguía con la absurda fórmula «las mujeres y las minorías»), los homosexuales y los grupos (por ejemplo, los sordos) tratados anteriormente por los científicos sociales como «desviados».

El juez Lewis Powell expuso en el caso *Bakke* (1978), la resolución definitiva aunque confusa del Tribunal Supremo en materia de acción afirmativa, que «los Estados Unidos se han convertido en una nación de minorías». Cualquier grupo que pudiera «atribuirse una historia de discriminación previa» podía defender su estatuto de minoría y su titularidad de los «derechos» de reciente creación otorgados por los tribunales en su interpretación expansiva de la acción afirmativa. Sin embargo, también era evidente que «no todos estos grupos» podían «recibir un trato preferencial», porque en ese caso «la única "mayoría" que quedaría sería la nueva *minoría* de los blancos anglosajones protestantes». ¿Cómo habría que decidir entonces exactamente qué grupos son los elegibles para un trato compensatorio? Sería difícil discrepar de la conclusión de Powell de que «no hay principio básico que permita decidir qué grupos merecen "atención judicial intensificada" y cuáles no».

A pesar de su evidente imprecisión, el concepto de minoría ha ejercido una enorme influencia en la política social. Un debate público sólo podría fortalecer la oposición popular contra la acción afirmativa y la idea de minoría que la sustenta. En ausencia de ese debate, los funcionarios de la administración se encuentran en la poco envidiable situación de tener que llevar a cabo una política que carece del menor vestigio de consenso social. Philip Gleason, en una reflexiva revisión del concepto de minoría, afirma que «el trato diferencial... exige indudablemente un reconocimiento y un debate más explícitos que los que ha recibido hasta ahora». Es difícil imaginar una declaración más modesta que ésta.

la línea del partido, como por ejemplo los negros que «piensan en blanco». ¿Cuánto podrá sobrevivir en estas circunstancias el espíritu de investigación libre y debate abierto?

Mickey Kaus, uno de los redactores-jefe de *New Republic*, ha propuesto una interpretación del malestar democrático, con el título provocativo y ligeramente engañoso de *The End of Equality* («El fin de la igualdad»), que tiene mucho en común con la interpretación propuesta en estas páginas.[2] Según Kaus, la amenaza más grave para la democracia en nuestra época no procede tanto de la mala distribución de la riqueza como de la decadencia y el abandono de las instituciones públicas en las que los ciudadanos se encuentran como iguales. Sostiene que la igualdad de ingresos es menos importante que el «más factible» objetivo de la igualdad social o cívica. Nos recuerda que los observadores extranjeros solían maravillarse ante la falta de esnobismo, deferencia y sentimiento de clase que había en América. Werner Sombart escribió en 1906 que el trabajador americano no tenía «nada de oprimido ni de sumiso». «Lleva la cabeza en alto, camina con paso ligero y su expresión es tan franca y alegre como la de cualquier miembro de la clase media.» Pocos años después R. H. Tawney advirtió que América estaba «ciertamente caracterizada por una gran desigualdad económica, pero también por una gran igualdad social». Es esta cultura de autorrespeto la que, según Kaus, estamos en peligro de perder.

Desde este punto de vista, el problema de nuestra sociedad no es sólo que los ricos tengan demasiado dinero sino que éste los aísla de la vida corriente mucho más de lo que solía. La «aceptación rutinaria de los profesionales como una clase distinta» le parece a Kaus de mal agüero. Igual que el «arrogante desdén por los demográficamente inferiores» de esos mismos profesionales. Yo añadiría que parte del problema es que le hemos perdido el respeto al trabajo manual honrado. Creemos que el trabajo «creativo» consiste en una serie de operaciones mentales abstractas realizadas en una oficina, preferiblemente con la ayuda de ordenadores, y no en la producción de alimentos, viviendas y otros bienes. Las clases pensantes están fatalmente separadas del as-

2. El título de Kaus es ambiguo porque no deja en absoluto claro si lo que propone es abandonar la lucha contra la desigualdad o si la meta u objetivo («fin») apropiado de una sociedad igualitaria, tal como él la concibe, es una rica vida cívica accesible para todos, no una equiparación de ingresos. La segunda lectura es la que acaba siendo la correcta. Sin embargo, esto no excluye la posibilidad de que una cierta igualdad económica sea un medio o condición impor tante para el fin de la igualdad cívica.

pecto físico de la vida; por eso intentan compensarlo realizando agotadores programas de ejercicio gratuito. Sólo se relacionan con el trabajo productivo como consumidores. No tienen experiencia de hacer nada sustancial o duradero. Viven en un mundo de abstracciones e imágenes, un mundo simulado hecho de modelos informáticos de la realidad –«hiperrealidad», como se la ha llamado– distinto de la realidad palpable, inmediata, física, habitada por hombres y mujeres corrientes. Su fe en la «construcción social de la realidad» –dogma central del pensamiento posmoderno– refleja la experiencia de vivir en un medio artificial del que ha quedado rigurosamente excluido todo lo que se resiste al control humano (así como, inevitablemente, todo lo conocido y tranquilizador). El control se ha convertido en su obsesión. La tendencia de las clases pensantes hacia el aislamiento contra el riesgo y la contingencia –contra los riesgos imprevisibles que afligen la vida humana– no sólo las ha separado del mundo común que las rodea sino de la misma realidad.

Las guerras culturales que han convulsionado América desde los años sesenta se entienden mejor como una forma de lucha de clases en la que una élite ilustrada (como se considera a sí misma) no intenta tanto imponer sus valores a la mayoría (una mayoría percibida como incorregiblemente racista, sexista, provinciana y xenófoba), y mucho menos persuadir a la mayoría mediante un debate racional público, como crear instituciones paralelas o «alternativas» en las que ya no sería en absoluto necesario enfrentarse a los ignorantes.

Según Kaus, la política pública no debería intentar deshacer los efectos del mercado, que inevitablemente produce desigualdad de ingresos, sino limitar su alcance; «restringir el ámbito de la vida en el que importa el dinero». En *Spheres of Justice* («Ámbitos de justicia») Michael Walzer afirma que la meta del liberalismo cívico –en cuanto distinto del «liberalismo monetario»– consiste en «crear un ámbito de la vida en el que el dinero carezca de valor, para evitar que los que tienen dinero se crean superiores». A Walter también le preocupa limitar la «extracción no sólo de riqueza sino también de prestigio e influencia del mercado», en sus palabras. Trata el problema de la justicia como un problema de límites y de «revisión de límites». El dinero, más aún que otras cosas buenas como la belleza, la elocuencia y el encanto personal, tiende a «filtrarse a través de los límites» y comprar cosas que no deberían estar en venta: exenciones del servicio militar, amor y amistad, incluso cargos políticos (por el exorbitante coste de las campañas políticas)... Walter sostiene que no se apoya mejor el principio de igualdad garantizando una distribución igualitaria

de los ingresos sino poniendo límites al imperialismo del mercado, que «transforma todos los bienes sociales en mercancías». «Lo que se plantea», escribe, «...es la hegemonía del dinero fuera de su esfera.»[3]

Hay mucha sabiduría en estas palabras, y los que valoran la democracia deberían tenerlas en cuenta; pero es igualmente importante recordar algo que ni Walzer ni Kaus negarían en un último análisis: que la desigualdad económica es intrínsecamente indeseable, aunque se reduzca a su propio ámbito. El lujo es algo moralmente repugnante, y además su incompatibilidad con los ideales democráticos ha sido reconocida constantemente en las tradiciones que configuran nuestra cultura política. La dificultad de limitar la influencia de la riqueza hace pensar que lo que hay que limitar es la riqueza. Cuando habla el dinero, todo lo demás está condenado a callarse. Por esta razón, una sociedad democrática no puede permitir una acumulación ilimitada. La igualdad social y cívica presupone al menos un mínimo de igualdad económica. Una «pluralidad de ámbitos», como lo llama Walzer, es sumamente deseable, y habría que hacer todo lo posible por fortalecer los límites entre ellos; pero también hay que recordar que los límites son permeables, especialmente cuando se trata de dinero, que la condena moral de las grandes fortunas debe formar parte de toda defensa del mercado libre, y que la condena moral debe recibir el apoyo de una acción política efectiva.

En los viejos tiempos, los americanos estaban de acuerdo, al menos en principio, en que los individuos no podían atribuirse el derecho de poseer riquezas que excedieran con mucho sus necesidades. La persistencia de esta creencia –aunque haya que reconocer que a contracorriente de la celebración de la riqueza que actualmente amenaza con ahogar todos los otros valores– permite mantener una cierta esperanza de que aún no todo esté perdido.

3. Preocupaciones semejantes se suscitaron, mucho antes, en la obra de sociólogos más o menos vinculados al movimiento progresista, especialmente en *Social Process* («El proceso social»), de Charles Horton Cooley, publicado en 1907. Cooley escribió: «El motivo pecuniario excluye regiones tan amplias de la vida que podemos maravillarnos ante nuestro grado de confianza en el proceso del mercado». En su opinión «los valores pecuniarios no pueden expresar la vida más elevada de la sociedad». El contrapeso al mercado se encontraría en actividades realizadas por sí mismas y no por obtener recompensas extrínsecas, en el arte, la destreza y la profesionalidad. «El placer del trabajo creativo y de compartirlo con los que aprecian el producto... al contrario que el placer de poseer cosas que ganamos frente a otros... aumenta cuanto más lo compartimos, y nos sustrae al ambiente egoísta de la competición cotidiana.»

Primera parte

LA INTENSIFICACIÓN DE LAS DIVISIONES SOCIALES

Capítulo 2

LA REBELIÓN DE LAS ÉLITES

Hubo una época en que se sostuvo que la «rebelión de las masas» amenazaba el orden social y las tradiciones civilizadoras de la cultura occidental. Pero en nuestra época la principal amenaza no parece proceder de las masas sino de los que se encuentran en la cúspide de la jerarquía social. Este notable cambio de rumbo confunde nuestras expectativas sobre el curso de la historia y pone en cuestión suposiciones aceptadas desde hace mucho tiempo.

Cuando José Ortega y Gasset publicó *La rebelión de las masas*, traducido al inglés por primera vez en 1932, no pudo prever una época en la que sería más adecuado hablar de una rebelión de las élites. Escribiendo en la era de la Revolución bolchevique y el ascenso del fascismo y bajo los efectos de una guerra cataclísmica que había desgarrado Europa, Ortega atribuyó la crisis de la cultura occidental al «dominio político de las masas». Hoy, sin embargo, son las élites –las que controlan el flujo internacional de dinero e información, presiden fundaciones filantrópicas e instituciones de enseñanza superior, manejan los instrumentos de la producción cultural y establecen de ese modo los términos del debate público– las que han perdido la fe en los valores, o lo que queda de ellos, de Occidente. Actualmente, para muchas personas el término «civilización occidental» evoca un sistema organizado de dominio diseñado para imponer la conformidad con los valores burgueses y mantener a las víctimas de la opresión patriarcal –las mujeres, los niños, los homosexuales, las personas de color– en un estado permanente de sometimiento.

Desde el punto de vista de Ortega, que muchos compartían en su época, el valor de las élites culturales estribaba en su voluntad de responsabilizarse de las estrictas normas sin las que la civilización es imposible. Vivían al servicio de exigentes ideales. «La nobleza se define por las exigencias que plantea; por obligaciones, no por derechos.» El hombre de la masa, por el contrario, no necesitaba obligaciones, no entendía lo que éstas suponían ni tenía «sensibilidad para los grandes deberes históricos». Lo que hacía era defender los «derechos del vulgo». Resentido y satisfecho de sí mismo a la vez, rechazaba «todo lo excelente, individual, competente y selecto». Era «incapaz de someterse a dirección alguna». Careciendo de toda comprensión de la fragilidad de la civilización o del carácter trágico de la historia, vivía irreflexivamente con la «seguridad de que mañana [el mundo] será aún más rico, más amplio, más perfecto, como si disfrutase de un poder espontáneo e inagotable de crecimiento». Sólo le preocupaba su propio bienestar y se prometía un futuro de «posibilidades ilimitadas» y «completa libertad». Entre sus múltiples defectos se encontraba una «carencia de romanticismo en sus relaciones con las mujeres». El amor erótico, un ideal exigente por sí mismo, no le resultaba atractivo. Su actitud respecto al cuerpo era estrictamente práctica: hacía de la forma física una religión, y se sometía a regímenes higiénicos que prometían mantenerle en buen estado y aumentar su longevidad. Sin embargo, lo que caracterizaba ante todo a la mente de la masa tal como Ortega la describía era un «odio mortal contra todo lo que no es ella misma». El hombre de la masa, incapaz de asombro y de respeto, era el «niño malcriado de la historia de la humanidad».

Me permito señalar que todos estos hábitos mentales son ahora más característicos de los niveles superiores de la sociedad que de los niveles inferiores o intermedios. Actualmente apenas puede decirse que la gente corriente se prometa un mundo de «posibilidades ilimitadas». Hace tiempo que se ha esfumado la sensación de que las masas son las que dirigen la marcha de la historia. Los movimientos radicales que perturbaron la paz del siglo XX han fracasado uno tras otro, y en el horizonte no han aparecido sucesores. La clase obrera industrial, en otro tiempo sostén principal del movimiento socialista, se ha convertido en un lastimoso vestigio de sí misma. La esperanza de que los «nuevos movimientos sociales» ocuparan su puesto en la lucha contra el capitalismo, que sostuvo brevemente a la izquierda a finales de los años setenta y principios de los ochenta, se ha quedado en nada. No sólo es que los nuevos movimientos sociales –feminismo, derechos de los homosexuales, derechos de bienestar, agita-

ción contra la discriminación racial– no tengan nada en común entre sí; además, su única exigencia coherente aspira a la inclusión en las estructuras dominantes más que a una transformación revolucionaria de las relaciones sociales.

Las masas no sólo han perdido todo interés en la revolución; se puede demostrar que sus instintos políticos son más conservadores que los de sus autonombrados portavoces y supuestos liberadores. Después de todo, son las clases obrera y media-baja las que favorecen la limitación del aborto, se aferran a la familia con dos padres como fuente de estabilidad en un mundo turbulento, se resisten a experimentar con «estilos de vida alternativos» y tienen reservas sobre la acción afirmativa y otras empresas de ingeniería social a gran escala. Ciñéndonos más al planteamiento de Ortega, estas clases tienen más desarrollado que sus superiores el sentido de los límites. Al contrario que sus superiores, entienden que el control humano del curso del desarrollo social tiene límites intrínsecos, igual que sucede con el control de la naturaleza y el cuerpo, de los elementos trágicos de la vida humana y de su historia. Mientras los jóvenes profesionales se someten a un arduo programa de ejercicio físico y control dietético destinado a mantener a raya la muerte –a mantenerse en un estado de juventud permanente, eternamente atractiva y casadera–, la gente corriente, por el contrario, acepta la decadencia del cuerpo como algo contra lo cual es más o menos inútil luchar.

Los liberales de clase media-alta, incapaces de comprender la importancia de las diferencias de clase en la configuración de las actitudes ante la vida, no se percatan de la dimensión de clase de su obsesión por la salud y la edificación moral. Les cuesta entender por qué su concepción higiénica de la vida no suscita un entusiasmo universal. Han puesto en marcha una cruzada para volver más sana la sociedad americana: para crear un «ambiente sin humo», para censurar todo, desde la pornografía hasta el «lenguaje del odio», y, simultánea e incoherentemente, ampliar el campo de elección personal en asuntos en que la mayoría de la gente siente la necesidad de sólidas pautas morales. Cuando encuentran resistencia frente a estas iniciativas, muestran el odio venenoso que se esconde tras la cara sonriente de la benevolencia de la clase media-alta. La oposición hace que los humanitarios olviden las virtudes liberales que dicen defender. Se vuelven petulantes, pagados de sí, intolerantes. En el calor de la discusión, les es imposible ocultar su desprecio por los que se niegan testarudamente a ver la luz; por los que «sencillamente no se enteran», segun la jerga autosatisfecha de la rectitud política.

A la vez arrogantes e inseguras, las nuevas clases, especialmente las clases profesionales, consideran a las masas con una mezcla de desdén y aprensión. En los Estados Unidos, la «América media» –término con implicaciones tanto geográficas como sociales– ha llegado a simbolizar todo lo que obstaculiza el camino del progreso: los «valores familiares», el patriotismo irreflexivo, el fundamentalismo religioso, el racismo, la homofobia, la concepción retrógrada de la mujer... Para los creadores de opinión ilustrada, los americanos medios son irremediablemente desharrapados, anticuados y provincianos, están mal informados sobre los cambios de los gustos y las tendencias intelectuales, son adictos a pésimas novelas de amor y aventuras y están atontados por una prolongada exposición a la televisión. Son a la vez absurdos y vagamente amenazadores, no porque quieran derrumbar el antiguo orden sino precisamente porque lo defienden de un modo aparentemente tan irracional que, cuando la intensidad de su defensa se acentúa, desembocan en el fanatismo religioso, en una sexualidad represiva que ocasionalmente explota como violencia contra las mujeres y los homosexuales y como un patriotismo que sostiene las guerras imperialistas y una ética nacional de masculinidad agresiva.

El curso global de la historia reciente ya no se dirige hacia la nivelación de las distinciones sociales sino que corre cada vez más hacia una sociedad de dos clases en las que los pocos favorecidos monopolizan el dinero, la educación y el poder. Por supuesto, es innegable que las ventajas de la vida moderna siguen estando mucho más repartidas que antes de la revolución industrial. Ortega pensaba en esta democratización del confort cuando habló de «el ascenso del nivel histórico». Como a muchos otros, a Ortega le impresionaba la nunca antes vista abundancia generada por la división moderna del trabajo, la transformación de artículos de lujo en bienes necesarios y la popularización de niveles de confort y comodidad antes exclusivos de los ricos. Estos hechos –los frutos materiales de la modernización– no se cuestionan. En nuestra época, sin embargo, la democratización de la abundancia –la esperanza de que cada generación pueda disfrutar de un nivel de vida fuera del alcance de sus predecesores– ha dado paso a una fase completamente distinta en la que las desigualdades ancestrales están volviendo a establecerse, en ocasiones a un ritmo aterrador y en otras tan lentamente que resultan imperceptibles.

La disparidad mundial entre la riqueza y la pobreza, que es el ejemplo más obvio de este cambio histórico, se ha vuelto tan no-

toria que casi no es necesario repasar los ejemplos de la creciente desigualdad. En Latinoamérica, África y grandes regiones de Asia el crecimiento del número de habitantes, así como el desplazamiento de las poblaciones rurales por la comercialización de la agricultura, ha sometido la vida cívica a tensiones sin precedente. Se han formado grandes aglomeraciones urbanas –apenas puede llamárselas ciudades– desbordantes de pobreza, miseria, enfermedad y desesperación. Paul Kennedy calcula que en el año 2025 habrá veinte de estas «megaciudades», con al menos once millones de habitantes cada una. La ciudad de México ya tendrá más de veinticuatro millones de habitantes en el año 2000, Sao Paulo más de veintitrés millones, Calcuta dieciséis millones, Bombay quince millones y medio. Se puede prever fácilmente la cantidad de problemas de vivienda, sanidad, transportes y otros recursos cívicos que van a plantearse; pero las infernales situaciones a las que probablemente se va a llegar desafían la imaginación más desatada. Ya ahora la devastación es tan grande que la única reacción que suscitan las tremendas imágenes de miseria y hambre que los medios de comunicación ofrecen diariamente no es tanto de indignación como de indiferencia impotente.

A medida que prosiga el derrumbamiento de la vida cívica de estas ciudades hinchadas, no sólo los pobres sino también las clases medias sufrirán condiciones inimaginables hace pocos años. Se puede esperar que el nivel de vida de la clase media descienda en todo el llamado, demasiado esperanzadamente, mundo en vías de desarrollo. En un país como Perú, que fue tiempo atrás una nación próspera con razonables perspectivas de establecer instituciones parlamentarias, la clase media ha dejado de existir en absoluto. Walter Russell nos recuerda en su estudio del decadente imperio americano *Mortal Splendor* («Esplendor mortal») que la clase media «no nace del aire». Su poder y extensión «dependen de la riqueza general de la economía nacional» y, por lo tanto, en países en los que «la riqueza está concentrada en manos de una minúscula oligarquía y el resto de la población es terriblemente pobre, la clase media sólo puede desarrollarse limitadamente... nunca abandona su papel original de clase al servicio de la oligarquía». Desgraciadamente esta descripción puede aplicarse ahora a una creciente lista de naciones que han alcanzado prematuramente los límites del desarrollo económico, países en los que una creciente «parte del producto nacional cae en manos de inversores o acreedores extranjeros». Ese lamentable destino puede estar esperando a otras naciones incluso del mundo industrializado; entre ellas, los Estados Unidos.

Un análisis sobrio de lo que nos aguarda debe subrayar no sólo el abismo creciente entre la riqueza y la pobreza, sino también la crisis de la clase media. Incluso en Japón, verdadero modelo de éxito industrializador en las últimas dos o tres décadas, estudios de opinión realizados en 1987 mostraron el aumento de la creencia de que el país ya no podía considerarse de clase media, ya que la gente corriente no había logrado beneficiarse de las inmensas fortunas amasadas en bienes raíces, en las finanzas y en la industria.

La cambiante estructura de clases de los Estados Unidos reproduce, en ocasiones exageradamente, los cambios que están teniendo lugar en todo el mundo industrializado. Las personas pertenecientes al 20 % más elevado de la estructura de ingresos controlan actualmente la mitad de la riqueza del país. En los últimos veinte años ellos son los únicos que han experimentado un aumento neto de los ingresos familiares. Sólo en el breve período de la administración Reagan, su participación en el ingreso nacional creció del 41,6 al 44 %. La clase media, generosamente definida como la que ingresa entre quince y cincuenta mil dólares anuales, disminuyó del 65 % de la población en 1970 al 58 % en 1985. Estas cifras sólo dan una imagen parcial e imperfecta de los decisivos cambios que han tenido lugar en un período notablemente breve. Es más significativo el continuo crecimiento del desempleo, que ahora alcanza también a los profesionales, así como el aumento de la «fuerza de trabajo eventual». El número de puestos de trabajo a tiempo parcial se ha duplicado desde 1980 y ahora constituyen una cuarta parte de los trabajos disponibles. Sin duda, este enorme crecimiento del empleo a tiempo parcial explica por qué el número de trabajadores con planes de jubilación, que aumentó del 22 al 45 % entre 1950 y 1980, disminuyó hasta el 42,6 % en 1986. También explica el descenso de la afiliación sindical y la continua pérdida de influencia de los sindicatos. Todos estos procesos reflejan la disminución del número de empleos industriales y la transición hacia una economía cada vez más basada en la información y los servicios.

En 1973 un bachiller obtenía unos ingresos medios de 32.000 dólares (en dólares de 1987). En 1987 los bachilleres podían esperar ganar –si tenían la fortuna de encontrar empleo fijo– menos de 28.000 dólares, un 12 % menos. Los que habían abandonado los estudios de enseñanza media todavía ganaban casi 20.000 dólares al año de media en 1973; en 1987 esta cifra había disminuido un 15 %, hasta los 16.000 dólares. Ni siquiera una formación universitaria asegura altos ingresos. En el mismo período los in-

gresos medios de los licenciados aumentaron sólo de 49.500 a 50.000 dólares.

En la actualidad, para ser rico –o simplemente para sobrevivir, en el caso de muchos americanos– hay que recurrir a los ingresos adicionales aportados por el trabajo de las mujeres. La prosperidad disfrutada por las clases profesionales y directivas, que constituyen la mayor parte del 20 % más elevado de la estructura de ingresos, procede en gran medida del modelo matrimonial emergente poco elegantemente llamado «acoplamiento de conveniencia» (*assortative mating*): la tendencia de los hombres a casarse con mujeres de las que se puede esperar que aporten unos ingresos aproximadamente equivalentes a los suyos. Antes los médicos solían casarse con enfermeras; los abogados y ejecutivos con sus secretarias. Ahora los hombres de clase media-alta tienden a casarse con mujeres de su propia clase, socias de negocios o colegas de profesión con lucrativas carreras. «¿Qué sucede si el abogado de 60.000 dólares se casa con otra abogada de 60.000 dólares», se pregunta Mickey Kaus en su libro *The End of Equality* («El fin de la igualdad»), «y el oficinista de 20.000 dólares se casa con una oficinista de 20.000 dólares? Que la diferencia entre los ingresos se convierte repentinamente en una diferencia entre 120.000 y 40.000 dólares», y «aunque la tendencia todavía esté enmascarada en las estadísticas de ingresos por los bajos salarios medios de las mujeres», añade Kaus, «es evidente para casi todos, incluso para los expertos, que algo así está sucediendo realmente». No hace falta investigar mucho más para explicar el atractivo que tiene el feminismo para la clase profesional y directiva. La ambición de las mujeres es la base indispensable de su modo de vida próspero, lleno de encanto, llamativo y, en ocasiones, indecentemente derrochador.

La clase media-alta, corazón de las nuevas élites profesionales y directivas, se define, además de por el rápido incremento de sus ingresos, no tanto por su ideología como por el modo de vida que la distingue cada vez más inequívocamente del resto de la población. Incluso su feminismo –es decir, su valoración de la familia de dos carreras– es más un asunto de necesidad práctica que de convicción política. Los esfuerzos por definir una «nueva clase» compuesta de administradores públicos e ideadores de nuevas políticas, implacables ejecutores de programas de reformas liberales, ignoran la diversidad de las opiniones políticas existentes entre las élites profesionales y directivas. Estos grupos sólo constituyen una clase en el sentido de que sus medios de vida no proceden tanto de la posesión de propiedades como del manejo de

información y la pericia profesional. Su inversión en educación e información, en cuanto opuestas a la propiedad, los distingue de la burguesía acaudalada, cuyo ascenso caracterizó una etapa anterior del capitalismo, y de la antigua clase de los propietarios –la clase media en sentido estricto– que en otra época comprendía la mayor parte de la población.

No es correcto caracterizar las élites directivas y profesionales como una nueva clase dirigente porque, aparte de englobar una amplia variedad de ocupaciones –agentes de negocios, banqueros, promotores y explotadores de bienes raíces, consultores de todas las especies, analistas de sistemas, científicos, médicos, publicistas, editores, redactores, ejecutivos de publicidad, directores artísticos, cineastas, actores, periodistas, productores y directores de televisión, artistas, escritores, profesores universitarios–, carecen de una opinión política común. En uno de los más convincentes intentos de diseccionar la «nueva clase», Alvin Gouldner creyó encontrar el elemento unificador en la «cultura del discurso crítico»; pero, aunque esta formulación responde a un rasgo esencial de la actitud secular y analítica que predomina actualmente en los círculos más altos, exagera el componente intelectual de la cultura de las nuevas élites así como su interés en racionalizar la vida y minimiza su persistente fascinación por el mercado capitalista y la frenética búsqueda de beneficios.

Un hecho más sobresaliente es que el mercado en el que operan las nuevas élites tiene ahora un alcance internacional. Sus fortunas están vinculadas a empresas que operan a través de las fronteras nacionales. Les preocupa más el buen funcionamiento del sistema en su conjunto que cualquiera de sus partes. Sus lealtades –si este término no resulta anacrónico en este contexto– son más internacionales que regionales, nacionales o locales. Tienen más en común con sus colegas de Bruselas o Hong Kong que con las masas de americanos que aún no se han conectado a la red mundial de las comunicaciones.

La categoría de «analistas simbólicos», acuñada por Robert Reich, sirve –a pesar de su incoherencia sintáctica– como una descripción útil, empírica y poco pretenciosa de la nueva clase. Reich la describe como un conjunto de personas que viven en un mundo de conceptos y símbolos abstractos –desde las cotizaciones bursátiles hasta las imágenes visuales producidas por Hollywood y la avenida Madison– y que se especializan en la interpretación y el despliegue de información simbólica. Reich los compara con las otras dos clases principales de mano de obra: «Trabajadores de producción rutinaria», que realizan tareas repetitivas y ejercen poco control sobre la producción, y los «servidores en persona»,

cuyo trabajo también es en su mayor parte repetitivo pero debe suministrarse «de persona a persona» y por eso no puede «venderse en todo el mundo». Estas categorías son muy esquemáticas y necesariamente imprecisas, pero responden bastante fielmente a lo que podemos observar en la vida diaria y nos proporcionan un esquema no sólo de la estructura ocupacional sino también de la estructura de clases de la sociedad americana, ya que los «analistas simbólicos» se encuentran en una clara situación de ascenso mientras que las otras categorías, que constituyen el 80 % de la población, están perdiendo tanto riqueza como posición.

Una objeción más seria que la de imprecisión es la extravagantemente halagüeña imagen que ofrece Reich de los «analistas simbólicos». Éstos representan, para él, lo mejor y más brillante de la vida americana. Educados en «escuelas privadas de élite» y «escuelas suburbanas de alta calidad», donde se los busca mediante cursos avanzados, disfrutan de todas las ventajas que pueden darles sus padres.

> Sus maestros y profesores están pendientes de sus necesidades académicas. Tienen acceso a modernos laboratorios científicos, ordenadores interactivos y sistemas de vídeo en el aula, laboratorios lingüísticos y bibliotecas escolares de alta tecnología. Las clases son relativamente pequeñas. Los compañeros son intelectualmente estimulantes. Sus padres los llevan a museos y actos culturales, les hacen viajar por el extranjero y aprender música. En casa disponen de libros educativos, juguetes educativos, vídeos educativos, microscopios, telescopios y ordenadores personales con el *software* educativo más reciente.

Estos jóvenes privilegiados consiguen títulos avanzados en «las mejores [universidades] del mundo», cuya superioridad queda demostrada por su capacidad de atraer un gran número de estudiantes extranjeros. Según Reich, en ese ambiente cosmopolita superan los hábitos provincianos que dificultan el pensamiento creativo. «Escépticos, curiosos, creativos», se convierten en los solucionadores de problemas por excelencia, aptos para afrontar cualquier reto. Al contrario que los que trabajan en actividades rutinarias que embotan la mente, aman su trabajo, que les permite seguir aprendiendo y experimentando durante toda su vida.

Los intelectuales anticuados tienden a trabajar solos y a ser celosos y posesivos con sus ideas; los nuevos trabajadores intelectuales –productores de «intuiciones» de alta calidad en una gran variedad de campos que van desde el marketing y las finanzas hasta el arte y el espectáculo– trabajan mejor en equipo. Su

«capacidad de colaborar» favorece el «pensamiento sistémico» –la capacidad de ver los problemas en su totalidad, de absorber los resultados de la experimentación colectiva y de «discernir causas, consecuencias y relaciones más amplias». Como su trabajo depende tanto del «establecimiento de redes», viven en «bolsas geográficas especializadas» habitadas por personas como ellos. Estas comunidades privilegiadas –Cambridge, el Silicon Valley, Hollywood– se convierten en centros «asombrosamente resistentes» de producción artística, técnica y promocional. Son epítomes del éxito intelectual, desde el admirativo punto de vista de Reich, y de la buena vida concebida como intercambio de «intuiciones», «información» y chismorreo profesional. Cuando la concentración geográfica de productores de conocimiento alcanza una masa crítica, produce un mercado para la creciente clase de los «servidores en persona» que proveen a sus necesidades.

> No es casual que en Hollywood haya un enorme número de profesores de dicción, maestros de esgrima, profesores de baile, agentes de actores y suministradores de equipo fotográfico, acústico y de iluminación. Muy cerca hay también restaurantes con el ambiente que les gusta a los productores que cortejan a directores, a los directores que cortejan a guionistas y a todo el mundo, que en Hollywood se dedica a cortejar a todo el resto del mundo.

La admisión universal en la clase de las personas «creativas» satisfaría el ideal reichiano de sociedad democrática; pero como esta meta es claramente inalcanzable, probablemente la segunda mejor posibilidad es la de una sociedad formada por «analistas simbólicos» y sus parásitos. Estos últimos están consumidos por sueños de estrellato; pero, mientras tanto, se contentan con vivir a la sombra de las estrellas esperando que alguien los descubra. Y están unidos simbióticamente a sus superiores en una continua búsqueda de talento comercializable que sólo puede compararse, como muestra claramente la imaginería de Reich, con los ritos de cortejo. Podría añadirse la más crítica observación de que los círculos del poder –las finanzas, el gobierno, el arte, el espectáculo– se traslapan y se vuelven cada vez más intercambiables. Es significativo que Reich recurra a Hollywood para encontrar un ejemplo especialmente ilustrativo de las comunidades «asombrosamente resistentes» que surgen siempre que se da una concentración de personas «creativas». Washington se convierte en una ciudad de relumbrón; los ejecutivos se aficionan a las ondas hertzianas, creando de la noche a la mañana aparentes movimientos políticos; las estrellas de cine se convierten en expertos de la polí-

tica, incluso en presidentes; cada vez cuesta más distinguir la realidad del simulacro de la realidad. Ross Perot lanza su campaña presidencial desde el «*show* de Larry King». Las estrellas de Hollywood desempeñan un importante papel en la campaña de Clinton y se congregan en su discurso de apertura, confiriéndole el *glamour* de un estreno de Hollywood. Los presentadores y entrevistadores de televisión se convierten en celebridades. Los famosos del mundo del espectáculo adoptan el papel de críticos sociales. El boxeador Mike Tyson publica una carta abierta de tres páginas desde la cárcel de Indiana, donde cumple una condena de seis años por violación, criticando al presidente por «crucificar» al candidato a subprocurador general de derechos civiles Lani Guinier. El fascinado Robert Reich, profeta del nuevo mundo de «la abstracción, el pensamiento sistémico, la experimentación y la colaboración» se incorpora a la administración Clinton en el incongruente puesto de secretario de trabajo; en otras palabras, de administrador de la clase de empleos (la «producción rutinaria») que, según sus propias reflexiones, carece de todo futuro en una sociedad formada por «analistas simbólicos» y «servidores en persona».

Sólo en una sociedad en que las palabras y las imágenes se parecen cada vez menos a las cosas que supuestamente describen podría un hombre como Reich referirse a sí mismo sin ironía como secretario de trabajo o escribir con tanto entusiasmo sobre una sociedad gobernada por los mejores y más brillantes. La última vez que los «mejores y más brillantes» tuvieron el país en sus manos lo arrastraron a una guerra prolongada y desmoralizante en el Sudeste asiático de la que el país todavía no se ha recuperado completamente. Reich, sin embargo, parece creer que una nueva generación de jóvenes emprendedores puede hacer por la vacilante economía americana lo que la generación de Robert McNamara no consiguió respecto a la diplomacia americana: restaurar, mediante la fuerza de la pura inteligencia, el liderazgo mundial disfrutado brevemente por los Estados Unidos tras la Segunda Guerra Mundial y perdido posteriormente; no tanto, por supuesto, debido a la estupidez como por la arrogancia –la «arrogancia del poder», como solía llamarla el senador William Fulbright– de la que son adictos congénitos los «mejores y más brillantes».

No hay que confundir esta arrogancia con el orgullo característico de las clases aristocráticas, que se basa en la herencia de un antiguo linaje y la obligación de defender su honor. Ni la valentía y la caballerosidad ni el código del amor romántico y cor-

tés con el que estos valores están íntimamente relacionados ocupan lugar alguno en la visión del mundo de los mejores y más brillantes. A la meritocracia no le sirven para nada la caballerosidad y la valentía, igual que le sucede a la aristocracia hereditaria con la inteligencia. Aunque las ventajas hereditarias desempeñan un importante papel en el logro de un nivel profesional o directivo, la nueva clase tiene que mantener la ficción de que su poder se basa exclusivamente en la inteligencia. Por eso tiene poco sentido de gratitud a los antepasados o de la obligación de estar a la altura de las responsabilidades heredadas del pasado. Se concibe a sí misma como una élite que sólo debe sus privilegios y posición actuales a sus propios esfuerzos. Hasta el concepto de una república de las letras, que aparentemente debería atraer a unas élites que apuestan tan fuerte por la educación superior, está casi completamente ausente de su marco de referencia. A las élites meritocráticas les cuesta imaginar una comunidad –incluso una comunidad del intelecto– que se proyecte tanto hacia el pasado como hacia el futuro y se constituya mediante una conciencia de obligación intergeneracional. Las «zonas» y las «redes» admiradas por Reich se parecen poco a las comunidades en cualquier sentido tradicional del término. Están pobladas por transeúntes, carecen de la continuidad que procede de un sentido del lugar y de reglas de conducta cultivadas conscientemente y transmitidas de generación en generación. La «comunidad» de los mejores y más brillantes es una comunidad de contemporáneos, en el doble sentido de que sus miembros se consideran jóvenes sin edad y de que la prueba de su juventud es precisamente su capacidad de mantenerse a la altura de las últimas tendencias.

Ortega y otros críticos describieron la cultura de masas como una combinación de «ingratitud radical» con una creencia ciega en la posibilidad ilimitada. Según Ortega el hombre de la masa daba por sentados los beneficios de la civilización y los exigía «perentoriamente, como si fueran derechos naturales». Heredero de todas las épocas, era dichosamente inconsciente de su deuda con el pasado. Aunque disfrutaba ventajas proporcionadas por el «ascenso del nivel histórico» general, no se sentía obligado ni con sus progenitores ni con su progenie. No reconocía autoridad exterior a sí mismo, y se conducía como si fuera «el señor de su propia existencia». Su «increíble ignorancia de la historia» le permitía pensar en el momento presente como muy superior a las civilizaciones del pasado y olvidar, además, que la civilización contemporánea era producto de siglos de de-

sarrollo histórico y no logro exclusivo de una época que había descubierto el secreto del progreso volviéndole la espalda al pasado.

Estos hábitos mentales parecen estar más relacionados con el ascenso de la meritocracia que con la «rebelión de las masas». El propio Ortega admitía que «el prototipo del hombre de la masa» era el «hombre de ciencia»; el «técnico», el especialista, el «ignoramus erudito» cuyo dominio de «su propio minúsculo rincón del universo» sólo era superado por su ignorancia de todo lo demás. Pero este proceso no procede sólo de la sustitución del antiguo hombre de letras por el especialista, como sugiere el análisis de Ortega. Procede de la estructura intrínseca de la propia meritocracia. La meritocracia es una parodia de la democracia. Ofrece posibilidades de ascenso, en teoría al menos, a cualquiera que tenga el talento de aprovecharlas; pero las «posibilidades de ascenso» –como señala R. H. Tawney en *Equality* («Igualdad»)– «no pueden reemplazar una difusión general de los medios de civilización», de la «dignidad y cultura» que todos necesitan «asciendan o no». La movilidad social no socava la influencia de las élites. En realidad contribuye a intensificar su influencia apoyando la ilusión de que sólo se basa en el mérito. Sólo hace más probable que las élites ejerzan irresponsablemente su poder al reconocer tan pocas obligaciones respecto a sus predecesores o a las comunidades que dicen dirigir. Su falta de gratitud descalifica a las élites meritocráticas para el liderazgo; y, de todas formas, están menos interesadas en el liderazgo que en librarse de la suerte de la mayoría. Ésta es la verdadera definición del éxito meritocrático.

Pocas veces se ha expuesto más rigurosamente la lógica interna de la meritocracia que en la ficción expuesta por Michael Young en su *The Rise of the Meritocracy, 1870-2033* («El ascenso de la meritocracia»), obra escrita en la tradición de Tawney, G. D. H. Cole, George Orwell, E. P. Thompson y Raymond Williams. El narrador de la obra de Young, un historiador que escribe en la cuarta década del siglo XXI, relata con aprobación el «cambio fundamental» acontecido en el siglo y medio iniciado en torno a 1870: la redistribución de la información «entre las clases». «Por grados imperceptibles una aristocracia de nacimiento se ha transformado en una aristocracia de talento.» Gracias a la adopción de la comprobación de la inteligencia por la industria, el abandono del principio de antigüedad y la creciente influencia de la escuela a costa de la familia, «a las personas de talento se les ha dado la posibilidad de ascender al nivel que corresponde a sus capacidades, y en consecuencia las clases bajas han quedado reservadas a

los menos capacitados». Estos cambios coincidieron con un reconocimiento creciente de que la expansión económica era el «objetivo prioritario» de la organización social y que sólo habría que juzgar a la gente preguntándose cuánto contribuyen al aumento de la producción. En la descripción de Young, la meritocracia se basa en una economía movilizada orientada hacia la producción compulsiva.

La convicción de que la meritocracia es más eficaz que la herencia no era suficiente, en sí misma, para inspirar o justificar un «cambio psicológico de la enorme escala que requería la economía». De hecho, «el principio hereditario nunca habría sido derrocado», sigue el narrador de Young, «...sin la ayuda de una nueva religión: el socialismo». Los socialistas, «comadronas del progreso», contribuyeron al triunfo final de la meritocracia fomentando la producción a gran escala, criticando la familia como semillero de individualistas adquisitivos y, sobre todo, ridiculizando los privilegios hereditarios y el «criterio vigente de éxito»: «Lo que cuenta no es qué sabes sino quién eres». «La mayor parte de los socialistas eran mucho más críticos con la desigualdad debida a los ingresos no ganados que con la debida a los ingresos ganados. El estereotipo era el del rico que había heredado una fortuna de su padre.» En el mundo de Young sólo un puñado de igualitarios sentimentales condenaban la desigualdad como tal y «curiosamente, hablaban de la "dignidad del trabajo" como si el trabajo manual y el mental tuvieran el mismo valor». Esos mismos sentimentales se aferraban a la ilusión de que un sistema de escuela pública era un componente esencial de la sociedad democrática porque promovía una «cultura pública». Afortunadamente, su «creencia excesivamente optimista en la educabilidad de la mayoría» no pasaba la prueba de la experiencia, como señaló sir Hartley Shawcross en 1956: «No conozco un solo miembro del Partido Laborista que pueda permitírselo que no envíe a sus hijos a una escuela pública [es decir, lo que se llamaría una escuela privada en los Estados Unidos]». La creencia doctrinal en la igualdad se derrumbó ante las ventajas prácticas de un sistema educativo que «ya no obligaba a los inteligentes a mezclarse con los estúpidos».

La proyección imaginaria realizada por Young de las tendencias de la posguerra en Gran Bretaña arroja una gran cantidad de luz sobre las tendencias semejantes en los Estados Unidos, donde un sistema aparentemente democrático de reclutamiento de élites produce resultados nada democráticos: la segregación de las clases sociales; el desprecio del trabajo manual; el hundimiento de las escuelas públicas; pérdida de una cultura co-

mún. Tal como Young la describe, la meritocracia logra que las élites estén más seguras que nunca de sus privilegios –que ahora pueden considerarse como la recompensa merecida de la diligencia y la inteligencia– a la vez que anula la oposición de la clase trabajadora. «El mejor modo de vencer la oposición», observa el historiador de Young, «es apropiarse de y educar a los mejores niños de las clases bajas mientras todavía son jóvenes.» Las reformas educativas del siglo veinte «le permitieron al niño inteligente dejar la clase baja... y entrar en una clase alta a la que estaba capacitado para ascender». Los que quedaron detrás, sabiendo que «habían tenido todas las posibilidades», no pueden quejarse legítimamente de su suerte. «Por primera vez en la historia de la humanidad, el hombre inferior no tiene apoyo para su autoestima.»

No debe sorprendernos, pues, que la meritocracia también genere una preocupación obsesiva sobre la «autoestima». Las nuevas terapias –en ocasiones llamadas en conjunto «movimiento para el restablecimiento»– intentan contrarrestar la opresiva sensación de fracaso de los que no son capaces de ascender por la escalera educativa dejando intacta la estructura existente de reclutamiento de élites: la adquisición de credenciales educativas. Como la sensación de fracaso ya no parece tener ninguna base racional, probablemente requerirá atención terapéutica. Los terapeutas lanzan, sin demasiada convicción, el mensaje de que los inadaptados, los que no tienen hogar, los desempleados y los demás perdedores no tienen la culpa de su fracaso; que las cartas están marcadas en su contra, que los test que miden el éxito académico están sesgados culturalmente y que el éxito académico se ha vuelto de hecho hereditario, ya que la clase media-alta transmite a sus hijos las ventajas acumuladas que prácticamente garantizan el ascenso. Como señala Young, lo que más les gusta a las personas de izquierdas –igual que a sus adversarios de la derecha– es atacar los privilegios hereditarios. Pasan por alto la verdadera objeción contra la meritocracia –que arrebata el talento de las clases inferiores privándolas así de un liderazgo eficaz– y se contentan con argumentos dudosos respecto a que la educación no cumple su promesa de favorecer la movilidad social. Parecen sugerir que si lo hiciera probablemente nadie tendría razón alguna para quejarse.

Una aristocracia de talento –aparentemente un ideal atractivo que parece distinguir a las democracias de las sociedades basadas en los privilegios hereditarios– es una contradicción en los términos. Las personas de talento conservan muchos de los vicios de la aristocracia sin poseer sus virtudes. Su esnobismo ca-

rece por completo de un reconocimiento de obligaciones recíprocas entre la minoría favorecida y la muchedumbre. Aunque estén llenos de «compasión» por los pobres, no se puede decir que acepten la teoría de que «la nobleza obliga», que implicaría la voluntad de realizar una contribución personal y directa al bien público. La obligación, como todo lo demás, se ha despersonalizado. Se ejerce por medio del Estado, y la carga de soportarla no recae en la clase profesional y directiva sino, desproporcionadamente, en las clases media-baja y trabajadora. La política impulsada por los liberales de la nueva clase en beneficio de los marginados y los oprimidos –la integración racial en las escuelas públicas, por ejemplo– exige sacrificios de las minorías étnicas que comparten el centro de las ciudades con los pobres, raramente de los liberales de las afueras que diseñan y apoyan esta política.

Las clases privilegiadas –en un sentido amplio el 20 % más elevado de la población– se han independizado en un grado alarmante no sólo de las ciudades industriales que se están desmoronando sino de los servicios públicos en general. Envían a sus hijos a escuelas privadas, se aseguran contra las emergencias médicas inscribiéndose en planes mantenidos por la empresa y contratan guardas privados de seguridad para protegerse contra la creciente violencia que se dirige contra ellos. Se han apartado de la vida corriente. No es sólo que no vean el sentido de pagar por servicios públicos que ya no utilizan. Muchos de ellos han dejado de considerarse americanos en ningún sentido importante, de sentirse implicados en el destino de América para bien o para mal. Sus vínculos con una cultura internacional de trabajo y de ocio –de negocios, espectáculos, información y «recuperación de la información»– hace que a muchos de ellos les sea profundamente indiferente la perspectiva de una decadencia nacional americana. Las clases negociantes y profesionales de Los Ángeles ven ahora su ciudad como la «puerta» de la costa del Pacífico. Aunque el resto del país se encuentre al borde del hundimiento, dicen, la Costa Oeste «sencillamente no puede dejar de crecer pase lo que pase», en palabras de Tom Lieser, economista de Security Pacific. «Éste es un país de fantasía, y nada va a poder detenerlo.» Joel Kotkin, redactor de temas de economía que se trasladó a Los Ángeles a mediados de los setenta e inmediatamente se convirtió en uno de los promotores más importantes de la ciudad, admite que la economía costera carece de «la gran angustia del mundo atlántico». Las dificultades por las que ha pasado últimamente California no han reducido apreciablemente su optimismo.

En la desorientada economía global, el dinero ha perdido sus vínculos con la nacionalidad. David Rieff, que pasó varios meses en Los Ángeles recogiendo datos para su libro *Los Angeles: Capital of the Third World*, informa de que al menos dos o tres veces por semana podía estar seguro de oír que el futuro «pertenecía» a la costa del Pacífico. Según Rieff, el movimiento del dinero y la población a través de las fronteras nacionales ha transformado «la idea global de lugar propio». Las clases privilegiadas de Los Ángeles se sienten más cerca de las de Japón, Singapur y Corea que de la mayor parte de sus compatriotas.

Las mismas tendencias se están produciendo en todo el mundo. En Europa los referendos sobre la unificación han descubierto una separación profunda y creciente entre las clases políticas y los miembros más humildes de la sociedad, que temen que la Comunidad Económica Europea llegue a estar dominada por burócratas y técnicos carentes de todo sentimiento de identidad o lealtad nacional. Les parece que una Europa gobernada desde Bruselas será cada vez menos susceptible de control popular. El idioma internacional del dinero hablará más fuerte que los dialectos locales. Esos temores subyacen a la reaserción del particularismo étnico en Europa, mientras la decadencia de la nación-Estado debilita la única autoridad capaz de mantener en jaque las rivalidades étnicas. El resurgimiento del tribalismo refuerza, a su vez, el cosmopolitismo reactivo de las élites.

Curiosamente, es Robert Reich quien, a pesar de su admiración por la nueva clase de «analistas simbólicos», proporciona una de las descripciones más penetrantes del «lado más oscuro del cosmopolitismo». Nos recuerda que, cuando la gente no tiene lazos nacionales, se siente poco inclinada a realizar sacrificios o aceptar la responsabilidad de sus acciones. «Aprendemos a sentirnos responsables respecto a los demás porque compartimos con ellos una historia común... una cultura común... un destino común.» La desnacionalización de las empresas de negocios tiende a producir una clase de cosmopolitas que se consideran «ciudadanos del mundo, pero sin aceptar... ninguna de las obligaciones que la ciudadanía de un Estado implica normalmente». Pero el cosmopolitismo de la minoría favorecida resulta una especie más elevada de provincianismo por no estar configurado por la práctica de la ciudadanía. En vez de mantener los servicios públicos, las nuevas élites dedican su dinero a mejorar sus enclaves cerrados. Pagan gustosamente por escuelas privadas y suburbanas, policía privada y sistemas privados de recogida de basuras; pero se las han arreglado para librarse en gran medida

de la obligación de contribuir a la hacienda pública. Su reconocimiento de obligaciones cívicas no va más allá de sus vecindarios inmediatos. La «secesión de los analistas simbólicos», como la llama Reich, es un ejemplo especialmente llamativo de la rebelión de las élites contra las limitaciones del tiempo y el espacio.

El mundo de finales del siglo XX constituye un espectáculo curioso. Por una parte, ahora está más unido que nunca, debido a la influencia del mercado. El capital y la mano de obra atraviesan sin obstáculos las fronteras políticas, que cada vez parecen más artificiales y menos influyentes. La cultura popular sigue sus pasos. Por otra parte, pocas veces las lealtades tribales se han promovido tan agresivamente. Las guerras religiosas y étnicas estallan en un país tras otro: en India y Sri Lanka, en grandes zonas de África, en la antigua Unión Soviética y en la antigua Yugoslavia.

Lo que subyace a ambos procesos –el de unificación y el aparentemente contradictorio hacia la fragmentación– es el debilitamiento de la nación-Estado. El Estado ya no puede contener los conflictos étnicos ni, por otra parte, las fuerzas que impulsan hacia la globalización. Ambos bandos atacan el nacionalismo: los defensores del particularismo étnico y racial así como también los que arguyen que la única esperanza para la paz se halla en la internacionalización de todo, desde los pesos y las medidas hasta la imaginación artística.

A su vez, el declive de las naciones está relacionado con el declive mundial de la clase media. Desde los siglos XVI y XVII, la suerte de la nación-Estado ha ido unida a la de las clases mercantil e industrial. Los fundadores de las naciones modernas, fueran exponentes de los privilegios reales como Luis XIV o republicanos como Washington y Lafayette, recurrieron a esta clase en busca de apoyo para su lucha contra la nobleza feudal. El atractivo del nacionalismo reside en gran medida en la capacidad del Estado de establecer un mercado común dentro de sus fronteras, de imponer un sistema uniforme de justicia y de extender la ciudadanía tanto a los pequeños propietarios como a los grandes comerciantes, excluidos ambos del poder en el antiguo régimen. Es comprensible que la clase media se convirtiera en el elemento más patriótico –por no decir chauvinista y militarista– de la sociedad. Pero los rasgos menos atractivos del nacionalismo de la clase media no deberían oscurecer sus contribuciones positivas: un sentido muy desarrollado del lugar propio y un respeto a la continuidad histórica, rasgos propios de la sensibilidad de la cla-

se media que podemos valorar mejor ahora que la cultura de dicha clase se bate en retirada por todas partes. A pesar de sus defectos, el nacionalismo de la clase media proporcionó una base común, unas pautas comunes y un marco de referencia común sin los que la sociedad se disuelve en facciones en lucha –como comprendieron tan bien los padres fundadores de América–, en la guerra de todos contra todos.

Capítulo 3

LA OPORTUNIDAD EN LA TIERRA PROMETIDA: ¿MOVILIDAD SOCIAL O DEMOCRATIZACIÓN DE LA COMPETENCIA?

Por razones que he intentado dejar claras, las nuevas élites directivas y profesionales han recurrido profusamente a la idea de movilidad social, que es la única clase de igualdad que entienden. Les gustaría creer que los americanos siempre han identificado la oportunidad con la movilidad ascendente, que «la oportunidad de movilidad social para todos es la verdadera substancia del "Sueño Americano"», como escribió Lloyd Warner en 1953. Pero un examen cuidadoso del registro histórico demuestra que las promesas de la vida americana sólo llegaron a identificarse con la movilidad social cuando las interpretaciones más esperanzadas de la oportunidad habían empezado a desvanecerse, que el concepto de movilidad social supone una interpretación bastante reciente y lamentablemente depauperada del «Sueño Americano», y que su influencia en nuestro tiempo muestra una recesión del sueño y no su cumplimiento.

Si los americanos siempre han creído en la movilidad social, como afirmaba Warner, ¿por qué ha tardado tanto el término en ser de uso común? Todavía hace cinco años los redactores de la revista *Life*, en un artículo basado en los estudios de Warner sobre la estratificación social, tenían que escribir movilidad social entre comillas, como si se tratara de un término técnico desconocido para el público general.[1] ¿Se acuñó este término meramente

1. «A Sociologist Loods at an American Community», *Life*, 12 de sept. de 1949, págs. 108-118. Después de explicar «cómo se cuantifica la posición social» según el «criterio de Warner», este artículo prosigue describiendo las seis clases sociales halladas en Rockford, Illinois, una de las comunidades analizadas en la mono-

como un refinamiento académico de una voz más antigua, un nuevo y ligeramente pretencioso modo de hablar sobre un ideal largamente aceptado de oportunidad económica?

No se puede desechar la importancia de la expresión ni olvidar la época en que apareció. Entró en el habla común tras la Gran Depresión, cuando ya no podía ignorarse la estructura jerárquica de la sociedad americana. Reflejaba tanto temor como confianza. Por una parte, confirmaba la realidad de las distinciones de clase, algo que «saben todos los americanos, pero que a menudo olvidan», como explicaban los redactores de *Life*. Por otra parte, alimentaba la esperanza de que las barreras de clase no fueran insuperables. En palabras de *Life*, «este fenómeno de la "movilidad" social –la oportunidad de ascender rápidamente en los niveles de la sociedad– es la característica distintiva de la democracia de los Estados Unidos y el motivo por el que ésta es famosa y envidiada en todo el mundo». Warner les dijo a los redactores que la movilidad social era la «gracia salvadora» de un mundo ordenado jerárquicamente. Esta nota de confianza ponía punto final a la entrevista, por lo demás tan llena de malos presagios como toda su obra.

Su investigación planteaba la posibilidad de que los antiguos «canales» de movilidad ascendente se estuvieran «secando», en expresión de los redactores. La educación superior, que no es la «correa de transmisión» más eficaz o equitativa de la ambición, había ocupado su lugar. En otra parte Warner la llamó «no sólo el camino privilegiado sino quizás el único camino hacia el éxito». Indudablemente, era un camino que sólo muy pocos podían esperar recorrer. De hecho, el sistema educativo parecía frustrar las aspiraciones de la clase trabajadora más frecuentemente que alimentarlas y recompensarlas. Warner admitió que estos «descubrimientos» proporcionaban un «optimismo» menos que «categórico a aquellos de nosotros a los que les gustaría creer que, dado que el camino profesional ya no está tan abierto como solía, la educación está sirviendo de sustituto adecuado». Sin embargo, la mayoría de los americanos seguían creyendo en la existencia de la igualdad de oportunidades aunque la investigación social no apoyase necesariamente esa creencia. El «sueño», como

---

grafía de Warner *Democracy in Jonesville*. El tono del trabajo, que concluye con la entrevista con Warner citada más abajo, puede captarse en el informe de *Life* sobre Sam Sygulla, un trabajador semicualificado que vivía en un remolque, que no acabó la enseñanza media y cuyas «puntuaciones» le situaban «en lo más bajo de la escala». A pesar de estas desventajas, «tiene sueños», según *Life*. «Sí... puede superar su desventaja educativa, Sam habrá comenzado el lento pero factible proceso de ascenso.»

lo llamaba Warner, parecía tener vida propia. Se había convertido en una ilusión necesaria, cuya permanencia reconciliaba a la gente con la desigualdad y suavizaba la problemática contradicción entre la ideología igualitaria y la división jerárquica del trabajo exigida por la industria moderna. Mientras los «trabajadores crean generalizadamente que la oportunidad está a disposición de los que realmente quieran intentarlo y... tengan la inteligencia y el talento necesarios», su «fe en el sistema vigente», como dice Warner, sobrevivirá a los desengaños cotidianos. Este análisis parecía implicar que sería bueno que los trabajadores leyeran poca sociología, disciplina que podría poner en cuestión su fe.[2]

Las mismas consideraciones que llevaron a Warner y al editor de *Life*, Henry Luce, a celebrar la creencia popular en la movilidad ascendente han hecho que algunos escritores de izquierdas la deploren. Como señaló Warner, los trabajadores que ya no creen en la movilidad «echan la culpa al sistema» en lugar de echársela a ellos mismos. Para la izquierda americana es precisamente esta imposibilidad de criticar el sistema lo que ha impedido el desarrollo del radicalismo de la clase trabajadora. Al haber interiorizado el mito del hombre hecho a sí mismo, los trabajadores han sacrificado con demasiada frecuencia la solidaridad a la esperanza ilusoria del progreso individual. Peor aún, han aceptado el fracaso en este progreso como un juicio moral sobre su propia falta de ambición o de inteligencia. Los estudios que documentan la permanencia de estas actitudes –entre otros la investigación de E. Wight Bakke sobre los trabajadores desempleados durante la Depresión, el estudio de los Lynds sobre Muncie, Indiana, *Middletown in Transition* («Middletown en transición») y la conocida monografía de Ely Chinoy *Automobile Workers and the American Dream* («Los trabajadores del automóvil y el Sueño Americano»)– han adquirido una relevancia canónica para la izquierda, aunque muchos fueran escritos desde un punto de vista centrista, porque parecen acusar al «evangelio popular» de «la oportunidad y el éxito», como lo llamó Chinoy, de ser una

2. E. A. Ross, uno de los fundadores de la sociología americana, pidió a sus colegas, en un espíritu similar, que no se dieran demasiada prisa en «levantar el velo» que protegía las ilusiones populares del examen científico. No había que «gritar desde todas las azoteas» las creencias que mantenían unida la sociedad, los «ideales y afirmaciones elaborados en la mente social». El «sociólogo prudente... veneraría demasiado un sistema moral», aunque constara exclusivamente de supersticiones, «como para atreverse a descubrir su desnudez». Además, no se dirigiría al hombre de la calle sino a «los profesores, el clero, los editores, los legisladores y los jueces». El «secreto del orden» no debe caer en las manos equivocadas.

importante fuente de falsa conciencia para los trabajadores americanos.[3]

Según Chinoy, la «culpabilidad y la falta de estima propia» con que los trabajadores asumían su baja posición les impedía adoptar objetivos más realistas que la búsqueda del éxito individual: seguridad en el trabajo, «aumentos generales de salarios» y el «enriquecimiento proporcionado por las actividades de tiempo libre». Para los comentaristas situados más a la izquierda, la continua influencia de la ideología de la autoayuda se manifestaba en el fracaso del movimiento obrero para organizar un ataque frontal contra el problema de la desigualdad. Había, sin embargo, un acuerdo generalizado sobre la idea central de que el sueño americano siempre se había identificado con «las oportunidades de movilidad vertical», en palabras de Chinoy, con una «tradición ampliamente aceptada» que prometía «oportunidades de oro... a los hombres capaces y ambiciosos independientemente de su situación original en la vida».[4]

Hay que someter a una crítica histórica la suposición de que la oportunidad siempre ha significado lo mismo que en la actualidad. Sin embargo, la mayor parte de los historiadores se han li-

3. Según los Lynds, «la clase trabajadora de Middletown» no «pensaba en sí misma como diferente» de la clase negociante. Aceptaba «los mismos signos» de éxito. Estaba «atrapada» en la misma «tradición de un nivel creciente de vida y engañada por las seducciones de los vendedores». La costumbre de ir todos mezclados «en sazón o no, con o sin trabajo», subyace a «la gran medida de inconsciencia de clase que caracterizaba tan marcadamente a la clase trabajadora de Middletown incluso en el sexto año de una gran depresión».

Michael Lerner es buen ejemplo de lo que la izquierda hace con estos hechos, mediante su argumento de que «la culpabilización de uno mismo» es el obstáculo más importante para la militancia de la clase trabajadora. «Los trabajadores llegan a pensar que los problemas que encuentran reflejan su incapacidad para adaptarse a la realidad dada.» Desgraciadamente, el «enfoque autoculpabilizador», que impide la «justa indignación contra la opresión», está «profundamente arraigado en el inconsciente y es difícil de desalojar». Véase también *Blaming the Victim*, de William Ryan.

4. Stanley Aronowitz aduce el conocido argumento de que la «anulación de la conciencia de la clase trabajadora americana» –es decir, la incapacidad de los trabajadores de «comprender el hecho de que la explotación [de ellos] en el lugar de producción se debe a causas sistémicas»– demuestra la disponibilidad de «oportunidades dentro del sistema» y, más concretamente, el «diferente acceso» a esas oportunidades con que cuentan los «diferentes grupos étnicos». La conciencia revolucionaria se funda en el «exquisito sentido de la promesa de la vida americana tan profundamente incrustado entre los nacidos en el extranjero». Pero según Aronowitz, aunque «el mito de la movilidad social no se ha derrumbado», cada vez es más difícil creer que «el trabajo duro, la educación y la inevitabilidad de la expansión americana pueden llevar al éxito».

mitado a estudiar la cuestión de si los índices de movilidad han aumentado o disminuido a lo largo del tiempo. Habrían hecho mejor sometiendo el propio concepto a análisis histórico. El concepto de movilidad social –igual que los de «modernización», «estratificación», «ansiedad de posición» y otros añadidos dudosos a la provisión de ideas organizativas de los historiadores– tiene una historia que debe tener en cuenta cualquier tentativa de afrontar las cuestiones que suscita o de reformular esas cuestiones buscando claridad conceptual. Los historiadores, excesivamente impresionados por el prestigio institucional de las ciencias sociales, se han limitado en su mayor parte a imitarlas. Así, los estudios históricos de la estratificación han tendido a fortalecer el supuesto aceptado acríticamente de que la oportunidad siempre se ha identificado en los Estados Unidos con la movilidad social.

El estudio de Carl Siracusa sobre las percepciones de la industrialización en el siglo XIX y su impacto sobre la oportunidad económica, *A Mechanical People* («Un pueblo mecánico»), demuestra hasta qué punto esta suposición ha influido incluso en las obras más sensibles y escrupulosas de la disciplina histórica. Junto a otros muchos historiadores influidos casi inevitablemente por la cultura política de la izquierda, Siracusa quiere saber por qué los americanos se mostraban tan reacios a reconocer el ascenso de una clase permanente de trabajadores asalariados, por qué se aferraban a la «imagen del trabajador respetable», como él lo llama, y adoptaban el «Horatio Algerismo» como credo nacional. Después de todo, en 1850 «las oportunidades de movilidad ascendente se estaban esfumando rápidamente» aunque «en términos modernos el índice de movilidad social era elevado», y el crecimiento de la pobreza industrial debería haber acabado con la ilusión de que más de un puñado de asalariados podrían alguna vez ascender por la escala social hacia la riqueza y la respetabilidad. La permanencia de esta «fantástica trama» de ilusiones, de esta inclinación a creer lo «increíble», a Siracusa le parece un sorprendente «enigma» o «misterio» que sólo puede explicarse –si es que tiene alguna explicación– por el «temor a lo desconocido, por la tendencia a juzgar la industrialización sólo por sus beneficios económicos y por la necesidad de creer que los Estados Unidos estaban exentos por alguna razón del destino de las otras naciones. La creencia en la igualdad de oportunidades, que Siracusa identifica con la movilidad ascendente, representaba una «vasta epidemia de ceguera social», un «fracaso masivo de la conciencia y la imaginación sociales».

Según Siracusa, los americanos se aferraban a una concepción completamente irreal de la sociedad como una escalera por la que cualquiera que tuviera energía y ambición podría aspirar a ascender, cuando tendría que ser evidente que los que estaban en la cumbre habían tirado la escalera detrás de ellos. Pero esta imaginería no representa plenamente el pensamiento social en el siglo XIX. Robert Rantoul pensaba que estaba diciendo algo obvio cuando explicaba a un público de trabajadores que «la sociedad, como ustedes saben muy bien, se divide en dos clases: los que hacen algo para ganarse la vida y los que no lo hacen». Este planteamiento, corriente en el discurso político del siglo XIX, no se refería necesariamente a las clases privilegiadas en la cúspide de la escala social y las masas duramente trabajadoras pero empobrecidas en la base. La clase de los «vagos» incluía tanto a los vagabundos y los mendigos como a los banqueros y los especuladores, mientras la categoría de los trabajadores productivos, tal como la definió Rantoul, era suficientemente amplia como para incluir no sólo los trabajadores manuales sino también a los que «supervisan el uso del capital que la diligencia y la prudencia les han permitido adquirir». Para la terminología productivista del siglo XIX, el «trabajo» y el «capital» no significaban lo mismo que para nosotros. El término «capitalista» quedaba reservado para los que, no produciendo nada, vivían de los beneficios especulativos, mientras que la «clase trabajadora», como explicaba un documento del Partido Demócrata, incluía los «productores de riqueza, los hacendados que labran la tierra, los mecánicos, los fabricantes, los operarios, los comerciantes, cuyo trabajo sostiene el Estado». Los Whigs, no menos que los demócratas jacksonianos, tenían un concepto amplio de las «clases trabajadoras», definidas por Levi Lincoln como el «agricultor práctico y el granjero, el fabricante y el mecánico». A Rufus Choate le parecía apropiado unir en la misma frase a «las secciones trabajadora, comercial y empresarial de la comunidad». Daniel Webster afirmaba que «nueve décimas partes de la población total pertenecían a las clases trabajadoras, empresariales y productivas». Decía que lo más frecuente era que poseyeran un pequeño capital, pero no tanto que pudieran volverse «independientes sin trabajar personalmente». A los que «combinaban el capital con el trabajo» se les consideraba pertenecientes indistintamente a la clase trabajadora o a la clase media. Según William Henry Channing, la clase media (el «poder que gobierna esta república») incluía los estados profesionales, comerciales, industriales, mecánicos y agrícolas; personas «satisfechas con pocos medios» y con «hábitos de autoayuda» adquiridos «en la dura escuela del trabajo».

Estas descripciones del orden social se esgrimían siempre contra el sistema jerárquico de clases predominante en los países más antiguos. La fuerza del contraste se basaba en la afirmación de que la mayor parte de los americanos poseían una pequeña propiedad y trabajaban para ganarse la vida, no en que para los americanos fuera más fácil partir de la base y llegar a la cima. Se decía que en Europa las clases trabajadoras vivían al borde de la miseria; pero lo que asombraba a los americanos no era tanto su pobreza como su exclusión de la vida cívica, del mundo del saber y la cultura, de todas las influencias que estimulaban la curiosidad intelectual y ensanchaban los horizontes intelectuales de la gente. A ojos de los americanos, la clase trabajadora europea no sólo estaba empobrecida sino prácticamente esclavizada. Según el *Boston Post*, en las sociedades compuestas de «clases permanentes y distintas» se esperaba que el «trabajador» permaneciera «pacientemente en sus tareas, con la firme convicción de que nunca podría salir de su círculo, de que nunca podría cambiar las leyes que le gobiernan».

Esa afirmación suena como un alegato en favor de un sistema de clases en el que fuera posible ascender de la clase trabajadora a la clase más alta; pero el contexto sugiere que «salir de su círculo» se refería a la posibilidad de convivir en plano de igualdad con personas de todas las regiones de la vida, de acceder a corrientes de opinión más extensas y de ejercer los derechos y deberes de los ciudadanos. Los observadores extranjeros notaron, en ocasiones con desaprobación, que los americanos corrientes tenían una opinión formada acerca de todos los temas imaginables y que pocos de ellos parecían tener sentido del lugar que les correspondía; pero para los americanos esta misma falta de deferencia era lo que definía una sociedad democrática, no tanto la posibilidad de ascender en la escala social como la completa ausencia de una escala que distinguiera claramente al común del pueblo de los caballeros. La Revolución americana había convertido a los súbditos en ciudadanos, y la «diferencia», como señaló en aquella época David Ramsay, de Carolina del Sur, era «inmensa». Los súbditos miraban hacia arriba a un «señor, mientras que los ciudadanos eran tan iguales entre sí que ninguno de ellos tenía más derechos hereditarios que los demás». Tras la Revolución, la distinción entre caballeros y vulgo perdió todo significado en América. «Se desconoce los órdenes patricio y plebeyo», escribió Charles Ingersoll en 1810. «No hay populacho... Lo que en otros países se llama populacho, un montón de estiércol en el que germinan chusmas, mendigos y tiranos, no existe en las ciudades. Y en el campo no hay campesinos. Si no fuera por los esclavos del Sur, sólo habría una clase.»

Los historiadores conscientes de las crecientes desigualdades creadas por el mercado sienten la tentación de desechar esos testimonios por ignorantes o insinceros. En nuestra época el dinero ha llegado a considerarse la única medida fiable de la igualdad, y por eso nos cuesta dar crédito a las impresiones que juzgaban la América decimonónica como una sociedad igualitaria. Pero esas impresiones no sólo se fijaban en la distribución de la riqueza o de la oportunidad económica sino, sobre todo, en la distribución de la inteligencia y la competencia. La ciudadanía parecía haber proporcionado, incluso a los miembros más humildes de la sociedad, acceso a un conocimiento y una cultura reservados en otros lugares a las clases privilegiadas. La oportunidad, tal como la entendían muchos americanos, era más un asunto de enriquecimiento intelectual que material. Lo que parecía diferenciar más dramáticamente las clases trabajadoras americanas de las europeas era su curiosidad inagotable, su mentalidad escéptica e iconoclasta, su ingenio y confianza en sí mismos, su capacidad de inventar e improvisar.

El contraste impresionó a observadores extranjeros además de a los americanos. Para Michel Chevalier, en muchos sentidos el más agudo de todos los visitantes extranjeros, constituía la clave de todo el experimento democrático. En América los «grandes descubrimientos de la ciencia y el arte» se «exponían a la mirada común y se ponían al alcance de todos». La mente de un campesino francés, según Chevalier, estaba llena de «parábolas bíblicas» y «supersticiones groseras», mientras que al granjero americano se le había «iniciado» en la «conquista de la mente humana» que había empezado con la Reforma. «Las grandes tradiciones escriturísticas se combinan armónicamente en su mente con los principios de la ciencia moderna tal como los enseñaron Bacon y Descartes, con la doctrina de la independencia moral y religiosa proclamada por Lutero y con la idea, aún más reciente, de libertad política.» El pueblo común de América, en comparación con el de Europa, estaba «más preparado para participar en los asuntos públicos». No «necesitaban que los gobernaran» porque eran capaces de gobernarse por sí mismos. Como estaban llenos de «dignidad», también trabajaban más eficientemente. La riqueza de América no sólo era testimonio de su abundancia de recursos naturales, sino de la energía e inteligencia superiores de las clases trabajadoras.

Cuando los americanos insistían, como un solo hombre, en que el trabajo era la fuente de todos los valores, no se limitaban a repetir un axioma teórico. La teoría laboral del valor era más que

un principio abstracto de economía política en un país en que los trabajadores contribuían al bien común con la mente además de con el músculo. Se decía que los mecánicos americanos «no son operarios incultos sino personas ilustradas, reflexivas, que no sólo saben usar las manos sino que también conocen los principios». Las revistas de mecánica trataban este tema una y otra vez, alabando al «independiente e industrioso mecánico americano», cuya mente era «libre» y cuyo corazón «no estaba torcido por el prejuicio». Estas publicaciones no eran las únicas que celebraban las virtudes de los artesanos y los granjeros de América, o que atribuían el origen último de su energía mental a su condición de ciudadanos. Samuel Griswold Goodrich, conocido por sus lectores como Peter Parley, sostenía que «la libertad, civil y social», daba lugar a un «espíritu universal de mejora» que se hallaba presente «tanto en las clases más humildes como en las más altas».

Como Goodrich tiene fama de ser uno de los primeros defensores de la forma más extrema de la ideología del éxito, es importante señalar que subrayó especialmente la inteligencia y la virtud de los hombres y las mujeres ordinarios, no su habilidad para ascender de la clase trabajadora a la clase alta. Decía que no estaba de acuerdo con esas «personas refinadas» que «despreciaban el trabajo, sobre todo el trabajo manual, por considerarlo poco elegante». No había nada «más despreciable» que la «doctrina de que el trabajo es degradante»; «donde predominan esas ideas, los cimientos de la sociedad están podridos». A Goodrich le impresionaba, igual que a Chevalier, el contraste entre los campesinos «maleducados, ignorantes, serviles» que encontraba en sus viajes por el continente europeo y la «inteligencia y refinamiento» de los americanos. En Europa, el «poder, genio e inteligencia de cada país» estaban «centralizados en la capital», mientras que en los Estados Unidos «el poder y los privilegios» estaban repartidos por todo el país, «entre todo el pueblo». El estado de las «masas trabajadoras» proporcionaba la medida más fiable de la salud de una nación. Los «mecánicos y obreros» de Europa vivían entre escenas de «ignorancia, mugre y degradación». En América, donde un «sentimiento general de igualdad» nivelaba las «distinciones de riqueza y estado», vivían «en sus propias tierras» y eran «independientes en sus recursos», y por eso habían adquirido el «hábito de formarse sus propias opiniones a partir de sus propias reflexiones».

No estaba en absoluto claro si tenía sentido hablar en estas circunstancias –circunstancias todavía consideradas generalizadamente como típicas en la época de la Guerra Civil– de la existencia de una clase trabajadora. La resistencia a utilizar el térmi-

no –o la disposición a usarlo sólo en un sentido amplio que incluía a la mayor parte de la población– parece retrospectivamente indefendible; pero por eso mismo es importante no perder de vista el ideal que subyace a esa aversión. Indudablemente, los americanos tardaron en admitir la emergencia de una «clase de compatriotas condenados a bregar duramente toda su vida como meros trabajadores asalariados», como los describió Orestes Brownson en 1840. Cuarenta años después y mucho menos justificadamente, podían seguir «negando que en América hubiera clases estables», como señaló con cierta impaciencia el socialista cristiano Jesse Jones. Cuando hablaba de «nuestras *clases* trabajadoras o asalariadas», Jones notaba que «esta expresión no les gusta a muchos americanos sinceros». Él mismo caracterizó el trabajo asalariado como una institución «no americana». Sin embargo, en su opinión ya no era posible, sin arriesgarse a ser acusado de ceguera obstinada o excesivo afán de buscar excusas, negar que «una clase asalariada proletaria estable y desesperanzada es la verdadera base de nuestro sistema industrial». Al mismo tiempo, respetaba el «noble sentimiento del que procede esta negación»: el deseo, compartido por él, de que «los capitalistas y los trabajadores estén unidos».

Mirando hacia atrás desde nuestra ventajosa situación, estamos menos inclinados que Jones a conceder lo más mínimo a los que afirmaban que «entre nosotros no hay nada parecido a una clase obrera hereditaria», como decía el *Boston Daily Advertiser* en 1867. ¿Cómo podían William Lloyd Garrison y Wendell Phillips, abolicionistas agudamente sensibles ante la injusticia, desechar la crítica del trabajo asalariado como una forma «repugnante» de «hipocresía», como un insulto a la «inteligencia de todos los hombres cuerdos»? ¿Cómo podemos dar crédito a la afirmación realizada por Phillips en 1847 de que el término «resultaría completamente ininteligible para un público de trabajadores al que se aplicara»? ¿Quién puede respetar su aserto de que «los trabajadores no están ni agraviados ni oprimidos» y que, en cualquier caso, el voto les daba el medio de defenderse? Es difícil evitar la sensación de que los americanos habían llegado a confiar demasiado en las comparaciones favorables con Europa –y después con el Sur esclavista– intentando mantener una imagen idealizada de las clases trabajadoras en el capitalismo, clases aparentemente libres pero cada vez más sometidas a los efectos degradantes del trabajo asalariado.

Phillips decía que los «errores» a los que se oponía –las «falsas doctrinas» encerradas en expresiones como «la esclavitud del salario» y «la esclavitud de los blancos»– procedían del hábito de

«contemplar los temas americanos con gafas europeas»; es decir, de ignorar la diferencia entre el viejo y el nuevo mundo. «En el viejo mundo hay instituciones absurdas e injustas... que oprimen en primer lugar y con especial crueldad a la clase más débil, cuya única riqueza es su trabajo.» En América, por el contrario, los trabajadores tenían la posibilidad de convertirse en «capitalistas» por medio de «la economía, la abnegación, la templanza, la educación y la fuerza moral».[5] Pero los males introducidos por el industrialismo en el norte de los Estados Unidos no pueden disculparse comparándolos con males aún mayores que hay en otras partes del mundo. Sin minimizar las diferencias invocadas tan a menudo por los comentaristas decimonónicos de la estructura de clases de la sociedad americana, es difícil no percibir un debilitamiento del realismo y la determinación morales en esta cada vez menos convincente alabanza del trabajo no sindicado, una tendencia a confundir el ideal con la realidad.

Pero lo que nos interesa ahora es la naturaleza del propio ideal, que suele entenderse mal. Ese ideal era nada menos que el de una sociedad sin clases, lo que significaba no sólo la ausencia de privilegios hereditarios y distinciones de rango reconocidas legalmente, sino también la negativa a tolerar la separación entre el estudio y el trabajo. El concepto de una clase trabajadora era inaceptable para los americanos porque, además de la institucionalización del trabajo asalariado, suponía el abandono de lo que para muchos de ellos constituía la promesa central de la vida americana: la democratización de la inteligencia. Incluso Henry Adams, al que no se solía considerar un tribuno del pueblo, expresó esta aspiración por boca de uno de los personajes de su novela *Democracy*, que claramente hablaba por el propio Adams: «La democracia defiende el que las masas hayan alcanzado un grado más alto de inteligencia que en tiempos anteriores. Ahora, toda nuestra civilización apunta hacia este objetivo». En consecuencia, la clase trabajadora exigía como antítesis necesaria la

5. En su afán de distinguir el trabajo asalariado de la esclavitud, los escritores del *Liberator* no se limitaron a afirmar que el trabajo asalariado era un estado temporal desde el cual el trabajador podía «ascender a una posición social más alta». Combinaron esta línea de argumentación con una defensa del mercado laboral. El asalariado no estaba explotado ni degradado. «¿No puede acaso elegir a su patrón? ¿No puede contratarse a cambio de un salario? ¿Es que no tiene la posibilidad de cambiar de ocupación siempre que pueda mejorar de situación?... ¿Es que no es dueño de sí mismo?» Desde este punto de vista, «el mal de la sociedad no estriba en que la mano de obra reciba salario, sino en que los salarios pagados no suelen ir en proporción al valor del trabajo realizado». El que más se acercaba a la articulación de una ideología completa del mercado no era el centro defensor de la tierra libre, sino el margen abolicionista.

existencia de una clase instruida y ociosa. Implicaba una división social del trabajo que recordaba los días del clericalismo, cuando el monopolio clerical del conocimiento condenaba a los laicos al analfabetismo, a la ignorancia y a la superstición. Muchos consideraron la ruptura de ese monopolio –la más perniciosa de las restricciones comerciales, ya que no sólo interfería en la circulación de los productos, sino también en la de las ideas– como el logro culminante de la revolución democrática. La reintroducción de una especie de hegemonía clerical sobre la mente desharía lo logrado y haría renacer el antiguo desprecio por las masas y por la vida cotidiana tan característico de las sociedades sacerdotales. Recrearía el rasgo más aborrecible de las sociedades de clases: la separación del saber y la experiencia cotidiana.

Creo que algunas consideraciones similares explican por qué Orestes Brownson, que en 1840 era casi el único que decía que la industrialización había alimentado las divisiones de clases temidas por los americanos, combinaba su mordaz análisis del trabajo asalariado con un ataque a los sacerdotes aparentemente arbitrario y ajeno a la cuestión. Este aspecto de la argumentación de Brownson sorprende a sus intérpretes actuales. Justo cuando su análisis parece a punto de llevarle a conclusiones que anticiparían las de Marx, Brownson toma una dirección inesperada. En lugar de atribuir el origen de la desigualdad a la apropiación de la plusvalía por la clase dominante, lo atribuye al poder ejercido por «los grupos sacerdotales» sobre la vida mental; una línea de argumentación «peculiar» y sencillamente «necia», según Siracusa. Pero en la aparente locura de Brownson había un método, aunque él nunca desarrollara sistemáticamente sus implicaciones. El sacerdocio, explicaba, encarnaba el «principio de autoridad». Su existencia era incompatible con la «autoridad de la razón» y «la libertad de la mente». Por eso, la «destrucción del orden sacerdotal, en todos los sentidos prácticos del término "sacerdote"» era «el primer paso que había que dar para elevar a las clases trabajadoras».

En un ensayo estrechamente relacionado escrito el año anterior, ignorado por los historiadores que admiran «The Laboring Classes» («Las clases trabajadoras») pero pasan por alto el sentido de la argumentación de Brownson, éste señaló que las reformas educativas de Horace Mann, en vez de democratizar la inteligencia crearían una forma moderna de sacerdocio erigiendo un *establishment* facultado para imponer las «opiniones dominantes» en las escuelas públicas. «Sería lo mismo tener una religión establecida por ley», sostenía Brownson, «que un sistema educativo» que sólo serviría, como todas las jerarquías sa-

cerdotales, como el «medio más eficaz posible de controlar la indigencia y el crimen y hacer que los ricos estén seguros con sus posesiones». Como «el antiguo ministerio sacerdotal» se había «abolido», Mann y sus aliados pretendían hacerlo renacer promoviendo la escuela a costa de la prensa, el instituto y los otros medios de educación popular. Dando al sistema escolar el control exclusivo de la educación, las reformas de Mann suscitaron una división del trabajo cultural que debilitaría la capacidad de las personas de aprender por sí mismas. La función docente se concentró en una clase de especialistas profesionales, cuando debería estar difundida por toda la comunidad. Un *establishment* educativo era tan peligroso como uno sacerdotal o militar. Sus defensores habían olvidado que los niños se educaban mejor «en las calles, bajo la influencia de sus compañeros... por las pasiones y afectos que ven manifestarse, las conversaciones que escuchan y, sobre todo, por los objetivos, hábitos y tono moral de la comunidad en general». En 1841 Brownson volvió a tratar este tema en un ensayo que explicitó aún más sus preocupaciones profundas. «La misión de este país», decía, consistía en «elevar a las clases trabajadoras y hacer que todos los hombres fueran realmente libres e independientes». Ese objetivo era completamente incompatible con una «división de la sociedad en trabajadores y ociosos, patrones y operarios»; en «una clase instruida y una ignorante, una clase culta y una inculta, una refinada y una vulgar».

La misma clase de pensamiento informaba la tan sugestiva crítica realizada por Abraham Lincoln de la teoría de la clase más baja como «viga inferior» (*mud-sill*) de sostén de la sociedad, cuyas implicaciones desbordaban ampliamente el contexto político inmediato –la controversia sobre la esclavitud– que la generó. Los defensores de la esclavitud utilizaron esta expresión en sus polémicas contra el sistema del trabajo asalariado introducido en el Norte por el industrialismo. Afirmaban que el trabajo asalariado era mucho más cruel que la esclavitud porque los patrones no asumían la responsabilidad de alimentar y vestir a los trabajadores, mientras que los dueños de los esclavos no podían eludir sus obligaciones paternales (aunque sólo fuera porque tenían que mantener el valor de su inversión en propiedad humana). Lincoln mostró su capacidad política entendiendo que éste era el argumento más fuerte a favor de la esclavitud y que había que combatirlo frontalmente. También entendió que la refutación más eficaz consistía en desvelar la premisa del argumento: que toda civilización tiene que apoyarse en una u otra forma

de trabajo forzado, degradado. Los teóricos de la viga inferior suponían

> que nadie trabaja si no hay nadie que, poseyendo alguna forma de capital, le induzca a hacerlo. Partiendo de este supuesto, se preguntan si es mejor que el capital *alquile* a los trabajadores, induciéndolos de ese modo a trabajar con su consentimiento, o los *compre*, haciéndolos trabajar sin su consentimiento. Llegados a este punto, concluyen naturalmente que todos los trabajadores son necesariamente o trabajadores *asalariados* o *esclavos*. Suponen además que el que es una vez trabajador *asalariado* permanecerá fatalmente toda la vida en ese estado; y, por ello, que su situación es tan mala como la del esclavo, o aún peor. Ésta es la teoría de la «viga inferior».

Lincoln no discutía la concepción tan negativa que tenían sus adversarios del trabajo asalariado; pero sostenía que «en estos Estados libres la gran mayoría de las personas no son ni *asalariados* ni *patrones*». No había «nada semejante a un trabajador asalariado atado a esa situación de por vida». El trabajo asalariado del Norte, en la medida en que existía realmente, servía como una situación temporal que desembocaba en la condición de propietario. «El principiante en el mundo que es prudente y carece de dinero trabaja por un salario durante un tiempo, ahorra lo que le sobra, y compra con ello herramientas o tierras. Después trabaja por su cuenta durante otro tiempo, y al final emplea a un nuevo principiante para que le ayude.»[6] Es tentador leer la des-

6. Lincoln expuso esta idea por primera vez en un discurso que pronunció en la Sociedad Agrícola del Estado de Wisconsin en septiembre de 1859. Repitió la esencia de este discurso en la importante ocasión de su primer mensaje anual al Congreso, el 3 de diciembre de 1861, una de las primeras veces que intentó, siendo ya presidente, fundamentar filosóficamente la causa de la Unión.

El trabajo reciente de algunos investigadores hace que ya no sea tan fácil desechar por ingenua esta forma de expresarse. Según Christopher Clark, durante la primera mitad del siglo XIX «el trabajo asalariado», al menos en el valle del río Connecticut, «era intermitente. Las familias utilizaban su propia fuerza de trabajo siempre que podían. Muchos hombres alquilaban en ocasiones su fuerza de trabajo... pero no dependían completamente de ello». Entraban en el mercado de trabajo para apuntalar la economía doméstica, que se basaba todavía en el «intercambio directo de bienes o trabajo» y no en el intercambio de dinero. Según Clark, el mercado de trabajo estaba «configurado por negocios familiares y todavía no estaba dominado por una gran clase de trabajadores sin nada que vender excepto su trabajo». El trabajo asalariado también «reflejaba el carácter estacional de la agricultura y la industria rural». La gente alquilaba ocasionalmente su fuerza de trabajo cuando no tenía ningún otro trabajo a la vista.

Escribiendo acerca de su infancia en Ridgefield, Connecticut, en los años anteriores a la guerra de 1812, Samuel Goodrich recordaba que «cada familia vivía

cripción idealizada que hace Lincoln de la sociedad del Norte –descripción que refleja su experiencia en el Oeste, donde el industrialismo todavía no había arraigado– como una expresión típica de la creencia en lo que después se llamaría movilidad social. Ely Chinoy cita el argumento de Lincoln como una «expresión clásica» de la «tradición de los pequeños negocios», que identificaba la oportunidad con la «movilidad vertical». Para Richard Hofstadter, que cita los mismos fragmentos –repetidos por el propio Lincoln en varias ocasiones distintas–, la «creencia en la existencia de oportunidades para el hombre hecho a sí mismo» fue la «clave de toda su actividad». Eric Foner considera que la creencia en «la movilidad social y el crecimiento económico» es el corazón de la ideología del trabajo no sindicado propuesta por Lincoln y otros miembros de su partido. Opinan algunos que el punto de vista de Lincoln reflejaba sus «valores capitalistas», aunque Foner añade que el «objetivo de la movilidad social», tal como lo interpretaron Lincoln y otros abolicionistas, «no era conseguir grandes riquezas, sino el objetivo característico de la clase media de la independencia económica».

Sin embargo, la cuestión importante es si tiene sentido identificar la «independencia» con la movilidad social en alguna acepción del término. Cuando Lincoln aseguraba que los defensores del trabajo no sindicado «insistían en la educación universal», no quería decir que la educación sirviera como un medio para la movilidad ascendente. Quería decir que se esperaba que los ciudadanos de un país libre trabajaran con la cabeza además de con las manos. Los teóricos de la «viga inferior», por el contrario, sostenían que «el trabajo y el estudio son incompatibles». Condenaban la educación de los trabajadores por «inútil» y «peligrosa». En su opinión era una «desgracia» que los trabajadores «tuvieran cabeza en absoluto». Los defensores del trabajo no sindicado, por su parte, afirmaban que «la cabeza y las manos deben cooperar como amigas; y que [cada] cabeza en particular debe dirigir y controlar ese par de manos en particular».

La cuestión no es si la descripción de Lincoln de la sociedad del Norte era correcta, sino si reflejaba un ideal «capitalista de clase media», como lo llama Foner. Foner recomienda el ensayo de Brownson sobre las clases trabajadoras como un correctivo para la «ideología de la movilidad» expuesta por Lincoln, una

---

en la medida de lo posible dentro de su propio espacio». Como «el dinero era escaso», los salarios solían pagarse en especie. «Nuestras sirvientas... eran de la vecindad, por lo común hijas de granjeros y mecánicos respetables... La servidumbre no significaba degradación.»

ideología que supuestamente minimiza los obstáculos que encuentra la movilidad. A mí me llama más la atención lo que Lincoln y Brownson tienen en común: su interpretación compartida del experimento democrático y su significado. Lincoln, como Brownson, sostenía que la democracia abrogaba la «antigua regla» de que «las personas con estudios no realizan trabajo manual», cortando así los vínculos históricos entre el saber, el ocio y la riqueza heredada. Brownson afirmaba que «la propiedad hereditaria» era incompatible con la democracia. Era una «anomalía de nuestro sistema americano que hay que eliminar, o el propio sistema quedará destruido». Aunque Lincoln no pedía su abolición, como sí hacía Brownson, creo que pensaba que la riqueza hereditaria tendría poca importancia práctica en una democracia de pequeños propietarios. Probablemente daba por sentado que la ausencia de grandes fortunas, junto con restricciones legales sobre la primogenitura y la herencia, dificultaría que los padres transmitieran su situación social a sus hijos, aparte de la expectativa cultural de que todos deberían ganarse la vida y que los privilegios heredados fomentaban la pereza y la irresponsabilidad.

Investigaciones recientes sugieren que una disminución progresiva de las tierras limita en la práctica la capacidad de los padres de dejar propiedades a sus hijos. «Lo máximo a que podrían aspirar la mayor parte de las familias», escribe Cristopher Clark, «...sería a reservar una cantidad substancial de propiedad para uno o dos hijos y hacer lo necesario para que los otros hijos tuvieran un buen comienzo en el mundo mediante regalos, aprendizajes o estudios.» Habría que tomar al «principiante prudente y sin blanca» de Lincoln como una descripción de esos «otros niños» desheredados por sus circunstancias y obligados a contar con sus propios recursos. Su marco de referencia estaba más cerca del ideal del hacendado que del hombre emprendedor, por no mencionar el ideal de Horatio Alger. No debemos imaginarnos a este «principiante» como un hijo de la pobreza que intentara abrirse camino ascendiendo por la escala social, sino como el «personaje honorable» celebrado en las revistas de la clase trabajadora: hijo de un «granjero o un artesano», «educado en la escuela pública o la academia rural», de «mente libre» y «corazón no torcido por el prejuicio», cuyo objetivo en la vida no sería «ni la pobreza ni la riqueza».[7] La imagen del demócra-

7. El propio héroe de Alger se parece notablemente a este ideal de la clase trabajadora. Los protagonistas de Alger proceden siempre del campo, no de los barrios pobres, aunque acuden a la ciudad con la intención de hacer fortuna. Son jóvenes respetables privados de una herencia por la imprevisión de la gene-

ta ideal como un digno artesano o agricultor en «su propio taller... su propia casa», en palabras de George Henry Evans, halló expresión legal en la Ley de Granjas de 1862, que Lincoln esperaba que proporcionaría «a todos los hombres» los «medios y la oportunidad de mejorar su situación». En el mismo discurso en que recomendaba por estas razones la política de granjas, Lincoln se refirió a los «trabajadores» como la «base de todos los gobiernos». Esto muestra con claridad que no concebía la propiedad como un medio de librarse del trabajo, sino como un medio de realizar todo su potencial.

Según Foner, la finalidad de la Ley de Granjas era «ayudar a los pobres a lograr la independencia económica, elevarlos a la clase media» fomentando así «la movilidad geográfica y social». Sin duda algunos políticos y publicistas interpretaban así su significado; pero el simbolismo más profundo de la casa solariega no apelaba a la ambición insaciable sino a la necesidad de tener raíces, al deseo de vinculación a la tierra, de la permanencia y estabilidad que siempre han estado amenazadas –en ningún lugar más agresivamente que en los Estados Unidos– por la competencia del atractivo del mercado. La esperanza que había tras la Ley de Granjas, como dice Wendell Berry en *The Unsettling of America* («La descomposición de América»), era que «el mayor número posible participaran en la propiedad de la tierra y se encontraran así ligados a ella por intereses económicos, por la inversión de amor y trabajo, por la lealtad familiar, por la memoria y la tradición». En su discurso de 1859 en la Sociedad Agrícola del Estado de Wisconsin, que es la fuente de la mayor parte de las afirmaciones que estoy discutiendo, Lincoln defendió un modelo de agricultura intensiva diametralmente opuesto a los hábitos despilfarradores y migratorios de los que consideraban la tierra como una mera fuente de beneficio especulativo. Condenó el «deseo de poseer extensos acres», que daba lugar a un «trabajo descuidado, hecho a medias, abandonado». Alabó la «influencia del cultivo intensivo en la mente del granjero». Dijo que resultaría una «fuente inagotable de placer beneficioso» para una «mente que ya ha aprendido a pensar en la escuela rural o la escuela superior». El estribillo de esta exhortación no era la adquisición, sino la educación.

---

ración anterior, el engaño o la codicia. Alger no insiste tanto en el ascenso «de los harapos a las riquezas» como en la reclamación de una herencia legítima. Ni siquiera el mito de Alger se adapta demasiado bien al ideal de movilidad social ascendente, característico del siglo XX.

Sería necio negar que en el siglo XIX había diferentes concepciones de la buena vida que atraían a muchos americanos. Los que defendían la unión del trabajo manual y el mental reconocían el atractivo seductor de la riqueza y la moda, el creciente desprecio del trabajo manual y el deseo de suscitar envidia en lugar de imponer respeto. Pero sólo cuando la estructura jerárquica de la sociedad americana se volvió inconfundible, la oportunidad llegó a identificarse generalizadamente con el logro de una posición superior en una sociedad cada vez más estratificada, loca por el dinero y con conciencia de las clases. A finales del siglo XIX la «dignidad del trabajo» se había convertido en una expresión vacía, pronunciada sin convicción en determinadas ocasiones rituales. Las «clases trabajadoras» ya no eran una inmensa mayoría de ciudadanos dignos y confiados en sí mismos. El término se refería ya a una clase permanente de asalariados, la huida de la cual parecía ser la única definición posible de la oportunidad.

Es significativo que «la movilidad social» entrase en el vocabulario académico en torno a esta época, en un contexto de desasosiego debido al cierre de la frontera. El anuncio de la Oficina del Censo en 1890 de que el país ya no «tenía una frontera de colonización» adquirió casi de inmediato una enorme importancia simbólica. Esta «breve declaración oficial», escribió Frederick Jackson Turner, señaló el «final de un gran movimiento histórico». Proporcionó una nueva urgencia a las discusiones sobre la «cuestión social». El cierre de la frontera obligó a los americanos, más que ningún otro acontecimiento, a ser conscientes de la proletarización del trabajo, el abismo creciente entre la riqueza y la pobreza y la tendencia de ambas a convertirse en hereditarias.

En los escritos de Turner –que tanto contribuyeron a grabar la «importancia de la frontera» en la mente americana– una antigua interpretación de la democracia aparecía junto a otra nueva que sólo entonces empezaba a extenderse. Resumiendo las «contribuciones del Oeste a la democracia americana» en 1903, Turner dio un nuevo giro a la idea de oportunidad, tanto tiempo relacionada con la frontera. «Durante toda su primera época, la democracia del Oeste tendió a producir una sociedad cuyo rasgo más distintivo era la libertad que tenía el individuo para elevarse en condiciones de movilidad social, y cuya ambición era la libertad y el bienestar de las masas.» El final de la frase conservaba parte del antiguo significado de la democracia; pero el resto de la frase –en el que se halla el primer uso del término «movilidad social» que he encontrado hasta ahora– no identificaba el «bienestar de

las masas» con la democratización de la inteligencia y la virtud, sino con la oportunidad de «ascender» en la escala social.

Sin embargo, en el mismo confuso párrafo, Turner hablaba de la influencia del sistema escolar en la creación del «cuerpo de pueblo llano inteligente más grande que puede encontrarse en cualquier parte del mundo». Incluso esta formulación, con su énfasis en la escolarización, suponía una retirada del ideal democrático de una población educada por la experiencia práctica y el ejercicio de la ciudadanía, pero seguía recurriendo al «pueblo llano» para medir el nivel democrático de una sociedad. Suponía, además, que la prosperidad material no era en absoluto el único indicador del «bienestar de las masas». Ni siquiera el indicador más importante. Turner terminaba su ensayo afirmando que la contribución perdurable del Oeste a la democracia era la «esperanzada perspectiva» de que el hombre «creciera hasta la plenitud de sus capacidades»; no exactamente la clase de perspectiva que hubieran celebrado los que extraían sus orientaciones morales del mito de Alger.

Un ensayo de James Bryant Conant, publicado en el *Atlantic* menos de cuarenta años después, proporciona otro punto de referencia acerca del proceso de redefinición de la oportunidad. Como presidente de Harvard, Conant presidió la transformación de una universidad elegante en el principal bastión de la meritocracia. Para nuestros propósitos, la importancia de su ensayo «Education for a Classless Society: The Jeffersonian Tradition» («Educación para una sociedad sin clases. La tradición jeffersoniana») radica en su intento de vincular la meritocracia con la tradición mencionada en el subtítulo. Tal como Conant la concebía, la esencia de la democracia jeffersoniana era la determinación de sustituir una aristocracia de la riqueza por una aristocracia del talento, no de socavar el propio principio aristocrático. Conant despojaba el ideal de una «sociedad sin clases» de toda la riqueza de asociaciones que en otra época se habían arracimado en torno a él. La expresión ya no se refería a una democracia de pequeños propietarios, a la unión del trabajo mental y el manual, a la disciplina educativa y formadora del carácter de la experiencia práctica en la administración de la propiedad y el ejercicio de la ciudadanía, o a la esperanza de que el hombre «creciera hasta la plenitud de sus capacidades». Se refería simplemente a la ausencia de privilegios hereditarios, a la «importancia mayúscula» de «carreras abiertas a todo gracias a la educación superior». Según Conant, Lincoln, igual que Jefferson, tenía esta concepción de la oportunidad. La tradición enunciada por estos hom-

bres quedaba «resumida» en la observación de Turner acerca de la «movilidad social» que Conant citaba con aprobación como el «núcleo de mi argumentación». La «esencia de una sociedad sin clases», afirmaba, era un «alto grado de movilidad social». La democracia no requería una «distribución uniforme de los bienes del mundo», una «igualación radical de la riqueza». Lo que requería era un «proceso continuo por el cual el poder y los privilegios puedan redistribuirse automáticamente al final de cada generación».

Habiendo identificado la oportunidad con la movilidad ascendente, Conant planteó la pregunta que se desprendía del propio concepto: ¿Estaba reduciéndose el índice de movilidad? Su respuesta era igualmente previsible: Gracias al «paso de la frontera» y la «llegada del industrialismo moderno», se había generado en los Estados Unidos una «aristocracia hereditaria de la riqueza». El único modo de «restaurar la movilidad social» consistía en hacer que el sistema escolar sustituyese a la frontera, convirtiéndose en una «inmensa máquina» de redistribución de las oportunidades. Conan pensaba que la educación pública tenía «potencialidades en las que soñamos poco». Podía servir como una «nueva especie de instrumento social»; suponiendo, por supuesto, que se reorganizase con claras intenciones sociales. El objetivo era dirigir a los jóvenes hacia carreras adecuadas a sus capacidades. El sistema escolar podría seleccionar los trabajadores manuales y los trabajadores intelectuales mediante complejos «métodos de comprobación» y una «forma de orientación educativa mucho más cuidadosa y diferencial». Un sistema educativo «diversificado» garantizaría que se proveyera a cada profesión de trabajadores procedentes «de todos los niveles económicos», pero también desalentaría a los que tuvieran expectativas poco realistas. Sólo una minoría estaba capacitada para el trabajo profesional. «Hay que recordar a los padres que esperen milagros... las limitaciones impuestas por la naturaleza.» Nadie le pedía a un entrenador atlético que sacara un «héroe del fútbol» de un joven «bajito» y «paticorto», y no había razón para pedir a los maestros que hicieran maravillas semejantes en el aula.

El ensayo de Conant es difícilmente superable como ejemplo de la mezquina concepción de la democracia que ha llegado a predominar en nuestra época. En nombre de la «tradición jeffersoniana», que aspiraba a una comunidad de ciudadanos inteligentes, con recursos, responsables y autónomos, Conant proponía meramente garantizar la circulación de las élites. En la democracia sólo veía un sistema para seleccionar líderes. Su programa

-«movilidad social mediante la educación»- contenía la ironía adicional de que, aunque presuponía una estricta separación del trabajo mental y el manual y una jerarquía de situaciones sociales en las que los que trabajaban con las manos se encontrarían en la base, estaba concebido como un modo de lograr una «sociedad sin clases».[8] Conant intentó, sin percibir el intrínseco absurdo de su pretensión, unir ideas procedentes de ámbitos de discurso totalmente incompatibles. Su combinación de la «movilidad social» con una «sociedad sin clases» hace que conseguir la mezcla de agua y aceite parezca un juego de niños.

Históricamente el concepto de movilidad social sólo se formuló claramente cuando ya no se podía negar la existencia de una clase degradada de asalariados atados a esa situación de por vida; en otras palabras, cuando se renunció definitivamente a la posibilidad de una sociedad sin clases. La idea de que las intenciones igualitarias serían favorecidas por la «restauración» de la movilidad ascendente manifestaba una incomprensión fundamental. Un alto índice de movilidad no es en absoluto incompatible con un sistema de estratificación que concentre el poder y los privilegios en una élite gobernante. De hecho, la circulación de las élites fortalece el principio de jerarquía, suministrando nuevo talento a las élites y legitimando su poder por el mérito en lugar de por el nacimiento.

Lo cierto es que nuestra sociedad es a la vez «muy estratificada y muy móvil», en palabras de Wendell Berry. Hay pocas pruebas de que los índices de movilidad vertical hayan disminuido. Al contrario: un inmenso volumen de investigación social apunta bastante unánimemente a la conclusión de que los índices de movilidad han permanecido aproximadamente constantes desde la Guerra Civil.[9] Sin embargo, durante ese mismo período la concentración de poder corporativo, la disminución de la producción

8. Conant intentaba convencerse de que un sistema educativo «diversificado» contribuiría de alguna manera a «constituir más de una "élite"». Se reconocería la excelencia en muchos ámbitos, no sólo en las profesiones. Sin embargo, su preocupación prioritaria por el abastecimiento de profesionales contradecía esa idea.

9. Véanse, por ejemplo, Seymour Martin Lipset y Reinhard Bendix, *Social Mobility in an Industrial Society* (1959); Harmut Kaelble, *Social Mobility in the 19th and 20th Centuries* (1983); Edward Pessen, comp., *Three Centuries of Social Mobility in America* (1974); Peter Blau y Otis D. Duncan, *The American Occupational Structure* (1967); Alan C. Kerckhoff, «The Current State of Social Mobility Research», *Sociological Quarterly* 25 (1984), 139-153; William Miller, «American Historians and the American Business Elite in the 1870s», en *Men in Business*, comp., William Miller (1952); C. Wright Mills, «The American Business Elite: A Collective Portrait», *Journal of Economic History* (diciembre de 1945), 20-44.

a pequeña escala, la separación de la producción y el consumo, el crecimiento del Estado de bienestar, la profesionalización del conocimiento y la erosión de la competencia, la responsabilidad y la ciudadanía han convertido los Estados Unidos en una sociedad en la que las divisiones de clase son mucho más profundas que en el pasado. La ambición ya no exige «competencia». Como dice Berry, «subir» parece el único premio por el que merece la pena esforzarse. «No se aspira a desarrollarse logrando ser mejor en lo que se hace o asumiendo algún grado de responsabilidad social para mejorar la situación local. Sólo se quiere desarrollarse... "ascendiendo" a un "puesto más respetable".»

Berry toma esta última frase de una memoria escrita por Justin Smith Morrill en 1874 en la que Morrill explicaba la finalidad de la legislación de 1862 que llevaba su nombre. Esa legislación establecía un sistema de colegios con terrenos cedidos (*land-grant colleges*) para enseñar «agricultura y oficios mecánicos». La Ley Morrill constituye, en opinión de Berry, tanto la culminación de la tradición jeffersoniana como el comienzo de su ruina. Por una parte fue diseñada para disuadir de «una breve ocupación y una apresurada búsqueda de nuevos hogares», prácticas que iban unidas con un modelo agrícola explotador y despilfarrador y con el «rápido deterioro de la tierra». En otras palabras, estaba proyectada para dificultar la movilidad social, no para impulsarla. Por otra parte, también parecía intentar la elevación de la agricultura a un nivel profesional. Morrill rechazaba el «monopolio de la educación» ejercido por los colegios de artes liberales porque en su opinión restringía el «número de los que podían considerarse calificados para ocupar puestos más respetables tanto públicos como privados al limitado número de los graduados en las instituciones de letras». Como señala Berry, las intenciones de Morrill eran ambiguas. Quería «reforzar la utilidad» de «los que deben ganarse el pan trabajando»; pero lo que parecía reforzar en realidad era el nivel profesional. «¿Reforzaría la educación su utilidad, mejorando la calidad de su trabajo o haciéndolos aptos para la promoción a "puestos más respetables"?»

La pregunta que Berry le hace a Morrill plantea la opción más importante que debe realizar una sociedad democrática: si se eleva el nivel general de competencia, energía y lealtad –la «virtud», como la llamaba una tradición política más antigua– o meramente se promueve una selección más amplia de las élites. Es evidente que nuestra sociedad ha elegido la segunda posibilidad. Ha identificado la oportunidad con la movilidad ascendente y convertido ésta en la principal meta de la política social. El debate sobre la acción afirmativa muestra cuán profundamente ha pe-

netrado en el discurso público esta concepción tan patéticamente restringida de la oportunidad. La oposición a una política orientada a abastecer de minorías la clase profesional y directiva no se basa en que esta política fortalezca la posición dominante de esta clase, sino en que debilita el principio de la meritocracia. Ambos bandos argumentan desde los mismos supuestos. Ambos consideran que la esencia y el fin último de la democracia es la posibilidad de que el talento pueda «hacer carrera»; pero de hecho el «carrerismo» tiende a socavar la democracia separando el conocimiento de la experiencia práctica, devaluando la clase de conocimiento que se obtiene a partir de la experiencia y generando condiciones sociales en las que no se espera que la gente corriente sepa nada en absoluto. El reino del conocimiento especializado –resultado lógico de una política que identifica la oportunidad con la posibilidad de acceder a «puestos más respetables»– es la antítesis de la democracia tal como la entendían los que veían en este país «la última y mejor esperanza de la tierra».

Capítulo 4

¿MERECE SOBREVIVIR LA DEMOCRACIA?

La creciente insularización de las élites significa, entre otras cosas, que las ideologías políticas pierdan el contacto con las preocupaciones de los ciudadanos corrientes. Como el debate político se restringe casi siempre a las «clases parlantes», como se las ha caracterizado acertadamente, cada vez se vuelve más cerrado y formulístico. Las ideas circulan y vuelven a circular bajo la forma de cuchicheos y reflejos condicionados. La antigua discusión entre la izquierda y la derecha ha agotado su capacidad de clarificar los temas y proporcionar un mapa fiable de la realidad. En algunos ámbitos se pone en cuestión la propia idea de realidad, quizá porque las clases parlantes habitan un mundo artificial en el que los simulacros de la realidad sustituyen a las cosas mismas.

En cualquier caso, tanto las ideologías de izquierdas como las de derechas son tan rígidas en la actualidad que las nuevas ideas influyen poco en sus adictos. Los fieles se han aislado de los debates y los acontecimientos que podrían cuestionar sus convicciones, y ya no intentan entrar en discusión con sus adversarios. Sus lecturas consisten en su mayor parte en obras escritas desde un punto de vista idéntico al suyo. En lugar de participar en discusiones desconocidas, se contentan con clasificarlas como ortodoxas o heréticas. La denuncia de la desviación ideológica en ambos bandos absorbe energías que sería mejor invertir en la autocrítica, cuya decadencia en una tradición intelectual es la señal más segura de su agonía.

Los ideólogos de la derecha y de la izquierda, en lugar de afrontar los procesos sociales y políticos que tienden a cuestionar

las creencias convencionales, prefieren intercambiar acusaciones de fascismo y socialismo a pesar del hecho evidente de que ni el fascismo ni el socialismo constituyen el pensamiento del futuro. Su visión del pasado está tan distorsionada como su visión del porvenir. Han ignorado cuidadosamente el comentario social tentativo que se configuró en la segunda mitad del siglo XIX, cuando resultaba obvio que la pequeña propiedad estaba desapareciendo y la gente empezaba a preguntarse si podrían conservarse de alguna otra forma las virtudes relacionadas con la propiedad en circunstancias económicas que parecían imposibilitar la condición de propietario.

Antes de la Guerra Civil, un amplio espectro de opinión política opinaba mayoritariamente que la democracia no tenía futuro en una nación de asalariados. El nacimiento de una clase permanente de asalariados después de la guerra fue un acontecimiento profundamente perturbador, que inquietó a los comentaristas de la política americana mucho más de lo que nos habíamos dado cuenta. Los movimientos agrarios que alcanzaron su clímax en el Partido Popular no fueron los únicos que intentaron conservar la producción a pequeña escala mediante las cooperativas de compra y venta. Hubo liberales como E. L. Godkin, influyente editor de *Nation* y del *New York Evening Post*, que también apoyaron los movimientos cooperativos hasta que descubrieron que el éxito de éstos se basaba en la regulación gubernamental del crédito y la banca. En los primeros años del siglo XX, los sindicalistas y los socialistas de Europa propusieron soluciones valientes e imaginativas –aunque en último término irrealizables– para el problema del trabajo asalariado, en una época en que los socialdemócratas estaban capitulando ante la «lógica de la historia»: el movimiento supuestamente inevitable hacia la centralización y la consiguiente transformación del ciudadano en consumidor.

Incluso en los Estados Unidos, donde nunca hubo un fuerte movimiento sindical, las cuestiones planteadas por los sindicalistas suscitaron una gran cantidad de especulación en la llamada «era progresista». El pensamiento progresista era vivaz y sugestivo precisamente porque gran parte del mismo se oponía a las ortodoxias relacionadas con la idea de progreso. Algunos importantes progresistas se negaban a aceptar que la división de la sociedad en una clase ilustrada y otra trabajadora fuera el precio del progreso. Tampoco admitían que el estado del bienestar fuera el único modo de proteger los intereses de los trabajadores. Aceptaban la fuerza de la objeción conservadora de que los programas de bienestar suscitarían un «sentido de dependencia», en palabras de Herbert Croly; pero rechazaban la afirmación de los con-

servadores de que «la única esperanza del asalariado es convertirse en propietario». Croly sostenía que había que transferir a la clase trabajadora parte de la responsabilidad de «dirigir el mecanismo comercial de la vida moderna»; o, más bien, que los trabajadores tenían que arrancársela a sus patrones, pues su «independencia... nunca sería muy grande» si esa responsabilidad «se la diera el Estado o las asociaciones patronales».

A la sabiduría convencional, compartida por la derecha y la izquierda, le parece que vivimos en una sociedad interdependiente, en la que la virtud de la confianza en uno mismo se ha vuelto tan anacrónica como la producción a pequeña escala. La tradición populista, tal como yo la entiendo, contradecía esta opinión. La palabra clave del populismo no era la interdependencia sino la independencia. Para los populistas, la confianza en uno mismo –que, por supuesto, no excluye la cooperación en la vida cívica y económica– es la esencia de la democracia, una virtud que nunca puede dejar de exigirse. Su enfrentamiento contra la producción a gran escala y la centralización política se basaba en la creencia de que éstas debilitaban el espíritu de confianza en uno mismo y hacían que la gente dejara de responsabilizarse de sus acciones. Esta desconfianza está hoy más fundada que nunca, como se ve en el culto de la víctima y su relevancia en campañas recientes de reforma social. La fuerza del movimiento por los derechos civiles, que puede entenderse como una parte de la tradición populista, estriba en que siempre se negó a reclamar una posición moral privilegiada para las víctimas de la opresión. Martin Luther King era liberal en su teología del evangelio social, pero populista en su insistencia en que los negros debían responsabilizarse de sus vidas y en su alabanza de las virtudes pequeñoburguesas: el trabajo esforzado, la austeridad, la mejora de uno mismo. El movimiento por los derechos civiles fue un triunfo para la democracia porque el liderazgo de King transformó una comunidad degradada en ciudadanos activos y dignos, que alcanzaron una nueva estima propia defendiendo sus derechos constitucionales.

King tenía una comprensión más amplia de la democracia que muchos demócratas, y esta comprensión más amplia también forma parte del legado populista. Cuando Walter Lippmann empezó a argumentar en los años veinte que la opinión pública estaba necesariamente desinformada y que sería mejor dejar el gobierno a los especialistas, John Dewey se opuso con razón a esta opinión. Para Lippmann, la democracia sólo significaba un acceso universal a las cosas buenas de la vida. Para Dewey, tenía que basarse en la «asunción de responsabilidades» por parte de los hombres y las mujeres corrientes, en «un desarrollo estable y

equilibrado de la mente y el carácter». Lo que no supo explicar era cómo podría florecer la responsabilidad en un mundo dominado por organizaciones gigantescas y por la comunicación de masas. Los teóricos clásicos de la democracia dudaban que el autogobierno pudiera funcionar muy eficazmente por encima del nivel local; y por eso favorecieron cuanto pudieron el localismo. El propio Dewey suspiraba por un «movimiento de retorno... a los hogares locales de la humanidad»; pero no podía decir a sus lectores cómo podría producirse esa vuelta, ya que daba por sentada la inevitabilidad de la centralización, junto con la de la «desintegración de la familia, la Iglesia y el vecindario».

La discusión de Dewey con Lippmann plantea la perturbadora pregunta de si la democracia requiere un nivel elevado de conducta personal. Dewey, al contrario que muchos liberales contemporáneos, pensaba con claridad que sí. En *The Public and Its Problems* («El público y sus problemas») hacía notar con inquietud que «las lealtades que antes sostenían a los individuos, que les daban apoyo, dirección y una visión unitaria de la vida, prácticamente han desaparecido». El problema al que alude el título era cómo reconstituirlas. Como otros pensadores progresistas, especialmente Charles H. Cooley, Dewey estaba decidido a refutar a los críticos de la democracia que afirmaban que ésta fomentaba la mediocridad, la indulgencia consigo mismo, un excesivo gusto por la comodidad, una mano de obra chapucera y una conformidad sumisa ante la opinión pública. La idea de que la democracia es incompatible con la excelencia, de que los niveles altos son inevitablemente elitistas –o, como diríamos hoy, sexistas, racistas, etc.– siempre ha sido el mejor argumento contra ella. Desgraciadamente, muchos demócratas comparten secretamente –o no tan secretamente– esta creencia y por eso no son capaces de dar ninguna respuesta. En lugar de ello se refugian en la convicción de que los hombres y mujeres demócratas ganan en tolerancia lo que pierden en carácter.

La última variación de este conocido tema, su *reductio ad absurdum*, dice que el respeto a la diversidad cultural nos prohíbe imponer los modelos de los grupos privilegiados a las víctimas de la opresión. Esto es tan evidentemente una receta para la incompetencia universal –o al menos para una desastrosa separación entre las clases competentes y las incompetentes– que está perdiendo rápidamente la credibilidad que podía tener cuando nuestra sociedad ofrecía un margen más generoso para la incompetencia, debido a la abundancia de tierras y otros recursos naturales y a la falta crónica de mano de obra. El evidente incremento de la ineficacia y la corrupción, la disminución de la productividad ame-

ricana, la búsqueda de beneficios especulativos a costa de la industria, el deterioro de la infraestructura material de nuestro país, la mugrienta situación de nuestras ciudades invadidas por el crimen, el alarmante y lamentable crecimiento de la pobreza y la ampliación de la distancia entre los pobres y los ricos, que es tanto moralmente indecente como políticamente explosiva: estos procesos, cuyo ominoso significado no se puede seguir ignorando u ocultando, han reabierto el debate histórico sobre la democracia. En el momento de su brillante triunfo sobre el comunismo, la democracia está recibiendo un fuerte ataque interno, y la crítica está destinada a aumentar si las cosas siguen desmoronándose al ritmo actual. Las instituciones formalmente democráticas no garantizan un orden social viable, como sabemos por el ejemplo de la India y América Latina. A medida que la situación de las ciudades americanas comienza a acercarse a la de las del Tercer Mundo, la democracia va a tener que volver a encontrar una justificación.

Los liberales siempre han opinado que la democracia puede prescindir de la virtud cívica. Según este modo de pensar, lo que hace funcionar la democracia no es el carácter de los ciudadanos sino las instituciones democráticas. La democracia es un sistema legal que permite a la gente vivir conservando sus diferencias. Sin embargo, la amenaza de crisis de la competencia y de la confianza cívica arroja una oscura sombra de duda sobre la agradable suposición de que las instituciones, y no el carácter, proporcionan toda la virtud requerida por la democracia. La crisis de la competencia parece indicar la necesidad de una interpretación revisionista de la historia de América, que subraye en qué medida la democracia liberal ha vivido de las rentas de las tradiciones morales y religiosas anteriores al ascenso del liberalismo. Un segundo elemento de esta revisión es un mayor respeto por tradiciones de pensamiento olvidadas hasta ahora, procedentes del republicanismo clásico y la antigua teología protestante, que nunca se hicieron ilusiones sobre la falta de relevancia de la virtud cívica. Cuanto más valoremos las lealtades que en el pasado dieron «apoyo, dirección y una visión unitaria de la vida» a los individuos, más necesitaremos buscar la guía de pensadores –Emerson, Whitman, Brownson, Hawthorne, Josiah Royce, Cooley, Dewey, Randolph Bourne– que entendieron que la democracia tiene que significar algo más exigente que un interés personal instruido, «apertura» y tolerancia.

La cuestión no es sólo si la democracia puede sobrevivir. Sólo esto ya sería bastante para dar una nueva urgencia a los asuntos

que siempre hemos querido evitar. Pero la cuestión más profunda es, por supuesto, si la democracia merece sobrevivir. A pesar de sus múltiples atractivos intrínsecos, la democracia no es un fin en sí misma. Hay que juzgarla por su éxito en la producción de bienes superiores, de grandes obras del arte y del saber, de un tipo de carácter superior. «La democracia nunca quedará probada más allá de toda duda», escribió Walt Whitman en *Democratic Vistas* («Perspectivas democráticas»), «mientras no funde y cultive exuberantemente sus propias formas de arte», su propio «carácter religioso y moral», las «personalidades perfectas» que harán de «nuestro mundo occidental una nacionalidad superior a todas las conocidas hasta el momento». Whitman pensaba que la prueba de la democracia sería que pudiera producir un «conjunto de héroes, caracteres, proezas, sufrimientos, prosperidad o infortunio, gloria o desgracia, comunes a todos, característicos de todos».

A todos los que veneran el ideal de la mente abierta –aunque esté vacía– todo este discurso sobre héroes, hazañas, gloria y desgracia les resulta automáticamente sospechoso; temible, en realidad. Esta petición de modelos de heroísmo «comunes a todos» parece amenazar el pluralismo de compromisos éticos que la democracia está obligada a proteger. Sin embargo, en la ausencia de modelos comunes, la tolerancia se convierte en indiferencia y el pluralismo cultural degenera en un espectáculo estético en el que saboreamos las curiosas costumbres de nuestros vecinos con la fruición del entendido. Pero nunca sometemos a esos mismos vecinos como individuos a ninguna clase de juicio. La suspensión del juicio ético, en la concepción de (o error sobre) el pluralismo hoy vigente, hace que resulte incorrecto hablar siquiera de «compromisos éticos». Lo único que puede obtenerse a partir de las definiciones actuales de la diversidad cultural es una valoración estética. Las cuestiones que parecen separarnos más allá de toda esperanza de acuerdo resultan ser cuestiones de estilo de vida, según la jerga vigente. ¿Cómo debo vestir? ¿Qué tengo que comer? ¿Con quién debería casarme? ¿A quiénes debería tener como amigos? En este contexto la pregunta que realmente importa –¿cómo debo vivir?– también se convierte en un asunto de gusto, de preferencia personal, en el mejor de los casos de identificación religiosa o étnica. Pero esta cuestión más profunda y más difícil, correctamente entendida, exige que hablemos de virtudes impersonales como la fortaleza, la profesionalidad, el valor moral, la honradez y el respeto por los adversarios. Además, si creemos en ellas debemos estar dispuestos a recomendarlas a todos como condiciones morales de una vida buena. El referir todo a una

«pluralidad de compromisos éticos» significa que no podemos exigirle nada a nadie y que no le reconocemos a nadie el derecho de exigirnos nada a nosotros. La suspensión del juicio nos condena lógicamente a la soledad. Si no estamos dispuestos a plantearnos exigencias mutuas, sólo podremos llevar la clase más rudimentaria de vida en común.

Aunque no podamos ponernos de acuerdo sobre la definición de una vida buena –y podría argumentarse que todavía no nos hemos esforzado en serio por conseguirlo–, indudablemente podremos acordar los niveles mínimos exigibles de profesionalidad, alfabetismo y competencia en general. Sin éstos no habría una base desde la cual pedir respeto o concederlo. En una sociedad democrática es absolutamente indispensable la existencia de algunos patrones comunes. Las sociedades organizadas en torno a una jerarquía de privilegios pueden permitirse una diversidad de patrones, pero una democracia no. La existencia de patrones duplicados implica la de una ciudadanía de segunda clase.

El reconocimiento de la igualdad de derechos es una condición necesaria pero no suficiente para que haya una ciudadanía democrática. Mientras no todos tengan el mismo acceso a los medios de adquirir competencia –como podríamos llamarlos– la igualdad de derechos no conferirá dignidad. Por eso es un error basar la defensa de la democracia en la ficción sentimental de que todas las personas son iguales. De hecho, las personas no son iguales en sus capacidades, lo que, por supuesto, no nos impide entrar imaginariamente en la vida de los demás. Como ha señalado Hannah Arendt, la Ilustración lo vio al revés de como era. Es la ciudadanía la que confiere igualdad, no la igualdad la que crea un derecho a la ciudadanía. La uniformidad no es lo mismo que la igualdad, y, «por lo tanto, la igualdad política es justo lo contrario de la igualdad ante la muerte», dice Arendt, «...o de la igualdad ante Dios». La igualdad política –la ciudadanía– iguala a personas de diferentes capacidades, y por ello la universalización de la ciudadanía no sólo debe ir acompañada por una enseñanza formal de las artes cívicas sino por medidas destinadas a asegurar la más amplia distribución de las responsabilidades económicas y políticas, cuyo ejercicio es aún más importante que la enseñanza formal del buen juicio, un habla clara y convincente, la capacidad de decisión y la voluntad de aceptar las consecuencias de nuestras acciones. La ciudadanía universal exige un mundo entero de héroes en este sentido. La democracia requiere un mundo así si la ciudadanía no se convierte en una formalidad vacía.

La democracia también pide una ética más vigorosa que la de la tolerancia. La tolerancia es buena, pero sólo es el comienzo de la

democracia, no su meta. En nuestra época la indiferencia es una amenaza más grave para la democracia que la intolerancia o la superstición. Hemos logrado una habilidad excesiva para buscar excusas. Peor aún, para buscar excusas para los «desfavorecidos». Estamos tan ocupados defendiendo nuestros derechos –otorgados en su mayor parte por mandato judicial– que pensamos poco en nuestras responsabilidades. Pocas veces decimos lo que pensamos por temor a desagradar. Estamos decididos a respetar a todos, pero hemos olvidado que el respeto hay que ganárselo. El respeto no es lo mismo que la tolerancia o la valoración de «modos de vida y comunidades alternativas». Ésta es una interpretación turística de la moralidad. El respeto es lo que experimentamos en presencia de logros admirables, caracteres admirablemente formados, talentos naturales bien empleados. Supone el ejercicio del juicio discriminativo, no la aceptación indiscriminada.

Nuestra sociedad se afana maniatada por dos grandes y paralizantes temores: el del fanatismo y el del conflicto racial. Tras descubrir a destiempo la contingencia de todos los sistemas de creencias e ideologías, estamos obsesionados con los terrores que surgen cuando se toman por universales las verdades parciales. Este temor es comprensible en un siglo dominado por el fascismo y el comunismo; pero actualmente ya se puede afirmar, sin ser acusado de complacencia, que la amenaza totalitaria está retrocediendo. El fundamentalismo islámico no es un peligro equivalente, como se dice con frecuencia. Los que se preocupan demasiado por el fanatismo ideológico caen a menudo en una complacencia distinta, que encontramos especialmente entre los intelectuales liberales. Es como si sólo ellos entendieran el peligro de una universalidad extraviada, la relatividad de la verdad y la necesidad de suspender el juicio. Estos intelectuales de mente tan devotamente abierta se ven a sí mismos como una minoría civilizada en un mar de fanatismo. Orgullosos de su emancipación de la religión, malentienden ésta como un conjunto de dogmas definitivos y absolutos refractarios a cualquier clase de evaluación inteligente. No perciben la disciplina contra el fanatismo que forma parte de la propia religión. La «búsqueda de la certeza», como la llamó Dewey, no se condena tan implacable y apasionadamente en ningún lugar como en la tradición profética común al judaísmo y al cristianismo, que advierte una y otra vez contra la idolatría, incluida la idolatría de la Iglesia. Muchos intelectuales dan por sentado que la religión satisface la necesidad de seguridad moral y emocional. Incluso un conocimiento superficial de la religión refutaría esta idea. Parece que incluso la apertura mental tiene límites, que se muestran rápidamente en cuanto la conversación trata sobre religión.

El problema de la intolerancia racial está estrechamente vinculado al del fanatismo. De nuevo encontramos aquí una gran complacencia y suficiencia mezcladas con el miedo a la intolerancia. Las clases pensantes parecen albergar la ilusión de que sólo ellas han superado los prejuicios raciales. En su opinión, el resto del país sigue siendo incorregiblemente racista. Su afán de llevar cualquier conversación hacia el tema de la raza es suficiente para hacernos sospechar que su dedicación a este asunto excede toda justificación basada en la situación real de las relaciones raciales. La monomanía no es señal de buen juicio. Pero, proceda de la suficiencia, del pánico o de una combinación de ambos, la suposición de que la mayoría de los americanos en el fondo siguen siendo racistas no resiste el menor análisis. La mejora de las actitudes raciales es uno de los pocos procesos positivos de las últimas décadas. No es que el conflicto racial haya desaparecido, pero es un grave error interpretar cada conflicto como una prueba de la opinión retrógrada de los americanos corrientes, como un resurgimiento de la intolerancia histórica que ha desempeñado un papel tan importante en la historia de nuestro país. El nuevo racismo no es residual –y mucho menos resurrecto– sino reactivo. Es una respuesta, inadecuada y ofensiva, a la doble pauta de justicia racial que les parece tan irrazonable e injusta a la mayor parte de los americanos. Como la oposición a una doble pauta «afirmativa» se tacha habitualmente de racista, una reacción ante este insulto por parte de personas de clase trabajadora y clase media-baja acosadas por la acción y los traslados afirmativos, y ahora por parte de los estudiantes universitarios cansados de los intentos de obligar al empleo de un lenguaje y un pensamiento políticamente correctos, consiste en aceptar el «racismo» como una insignia honorífica, a ostentarlo de modo estudiadamente provocativo ante los que quieren convertir el racismo y los derechos de las minorías en el tema único de la discusión pública.

Desde el punto de vista de las personas que están obsesionadas monotemáticamente con el racismo y el fanatismo ideológico, la democracia sólo puede significar una cosa: la defensa de lo que llaman la diversidad cultural. Pero hay asuntos mucho más importantes que deben afrontar los amigos de la democracia: la crisis de la competencia; la difusión de la apatía y de un cinismo sofocante; la parálisis moral de los que valoran la «apertura» más que ninguna otra cosa. En la década de 1870 Walt Whitman escribió: «Nunca ha habido, quizá, más vacío de corazón que hoy y aquí, en los Estados Unidos. La creencia genuina parece habernos abandonado». Estas palabras son más actuales que nunca ¿Cuándo estaremos dispuestos a escucharlas?

Capítulo 5

¿COMUNITARISMO O POPULISMO? LA ÉTICA DE LA COMPASIÓN Y LA ÉTICA DEL RESPETO

El título de este capítulo pretende expresar una diferencia de énfasis, no una oposición irreconciliable entre dos puntos de vista que no tendrían nada en común. Las tradiciones populista y comunitaria son discernibles, pero han estado entremezcladas históricamente. Cualquier descripción de esas tradiciones y de su significado actual debe hacer justicia tanto a lo que las une como a lo que las separa. El populismo está enraizado en la defensa de la pequeña propiedad, que en el siglo XVIII y comienzos del XIX se consideraba generalizadamente como la base necesaria de la virtud cívica. Los antecedentes intelectuales del comunitarismo se hallan en una tradición sociológica, inicialmente conservadora, para la que el origen de la cohesión social se encontraba en supuestos compartidos, tan profundamente incorporados en la vida cotidiana que no hace falta explicitarlos: cultura popular, costumbres, prejuicios, hábitos del corazón. Pero como ambas tradiciones compartían ciertas reservas comunes respecto a la Ilustración, no siempre ha sido fácil distinguirlas. Ni ha parecido muy necesario hacerlo. Ambas quedaban al margen de la celebración dominante del progreso, y su acuerdo en un tema tan importante ha hecho que sus diferencias parecieran triviales.

En el lenguaje político actual figuran destacadamente términos como «populismo»y «comunidad» porque la ideología de la Ilustración, atacada por distintos frentes, ha perdido gran parte de su atractivo. Se sospecha universalmente de las pretensiones de una supuesta razón universal. La esperanza en un sistema de valores que trascienda los particularismos de clase, nacionalidad, religión y raza ya no es capaz de producir mucha convicción. La

razón y la moralidad de la Ilustración se interpretan cada vez más como un pretexto para el poder, y la perspectiva de que el mundo llegue a estar gobernado por la razón parece más remota que nunca lo ha sido desde el siglo XVIII. Al ciudadano del mundo –prototipo de la humanidad futura según los filósofos de la Ilustración– no se le ve demasiado. Hay un mercado universal, pero no provoca los efectos civilizadores esperados con tanta confianza por Hume y Voltaire. En lugar de generar una nueva sensibilidad ante los intereses e inclinaciones comunes –ante la identidad esencial de todos los seres humanos de cualquier parte del mundo– el mercado global parece intensificar la conciencia de las diferencias étnicas y nacionales. La unificación del mercado va unida a la fragmentación de la cultura.

La decadencia de la Ilustración se manifiesta políticamente en la decadencia del liberalismo, en muchos sentidos el producto más atractivo de la Ilustración y vehículo de sus mejores esperanzas. Dos de las características centrales de la ideología liberal han permanecido a lo largo de los años, atravesando todas las permutaciones y transformaciones de esa ideología: su compromiso con el progreso y su creencia en que un Estado liberal puede prescindir de la virtud cívica. Las dos ideas estaban conectadas en una cadena de razonamientos cuya premisa era que el capitalismo había hecho razonable la posibilidad de que todos aspiraran a un nivel de comodidad antes accesible sólo para los ricos. En adelante los hombres se dedicarían a sus negocios privados, reduciendo la necesidad de gobierno, que podría dedicarse a cuidar de sí mismo. La idea de progreso era la que hacía posible creer que las sociedades bendecidas por la abundancia material podrían prescindir de la participación activa de los ciudadanos corrientes en el gobierno. Tras la Revolución americana los liberales empezaron a sostener –contra la opinión anterior según la cual «la virtud pública es el único fundamento de las repúblicas», en palabras de John Adams– que un sistema adecuado de controles y equilibrios constitucionales haría que «obrar en favor del bien común fuera ventajoso incluso para los malvados», como dijo James Wilson. Según John Taylor, «una sociedad avara puede formar un gobierno capaz de defenderse de la avaricia de sus miembros» alistando el «interés del vicio... en las filas de la virtud». La virtud se encuentra en los «principios del gobierno», dijo Taylor, no en las «evanescentes cualidades de los individuos». Las instituciones y «principios de una sociedad pueden ser virtuosos aunque los individuos que la compongan sean viciosos».

La paradoja de una sociedad virtuosa basada en individuos viciosos, aunque agradable en teoría, nunca fue aceptada muy

coherentemente. Los liberales concedían mucho más a la virtud privada de lo que estaban dispuestos a reconocer. Incluso actualmente, los liberales que defienden esta concepción mínima de la ciudadanía meten de matute un cierto grado de ciudadanía en las rendijas de su ideología del mercado libre. El propio Milton Friedman admite que una sociedad liberal requiere un «grado mínimo de alfabetismo y conocimiento» así como una «amplia aceptación de un cierto conjunto de valores comunes». No es evidente que nuestra sociedad satisfaga siquiera estas condiciones mínimas tal como las cosas se presentan en la actualidad; de todas formas, siempre ha estado claro que una sociedad liberal exige más virtud de lo que Friedman acepta. Un sistema que se apoya con tanta fuerza en el concepto de derecho presupone individuos que respeten los derechos de los demás, aunque sólo sea porque esperan que los demás respeten los suyos a cambio. El propio mercado, la institución central de una sociedad liberal, presupone al menos individuos astutos, calculadores e inteligentes, modelos de elección racional. No presupone sólo un interés personal sino un interés personal instruido. Por eso los liberales del siglo XIX concedían tanta importancia a la familia. Opinaban que la obligación de mantener a la esposa y los hijos limitaría el individualismo posesivo y transformaría al jugador, espectador, *dandy* u hombre de confianza en un proveedor concienzudo. Habiendo abandonado el antiguo ideal republicano de ciudadanía junto con la condena republicana del lujo, los liberales carecían de base desde la cual pedir a los individuos que subordinasen el interés privado al bien común. Pero al menos podían apelar al egoísmo más elevado del matrimonio y la paternidad. No podían pedir la suspensión del interés particular, pero sí su elevación y su refinamiento.

La esperanza de que las crecientes expectativas incitaran a los hombres y las mujeres a volcar sus ambiciones en su descendencia estaba destinada al desengaño a la larga. Cuanto más se identificó el capitalismo con la satisfacción inmediata y la obsolescencia planificada, más implacablemente se desgastaron los fundamentos morales de la vida familiar. El aumento del índice de divorcios, ya preocupante en el último cuarto del siglo XIX, parecía reflejar una creciente impaciencia respecto a las constricciones impuestas por las responsabilidades y los compromisos a largo plazo. La pasión por ascender había empezado a conllevar el derecho a empezar de nuevo siempre que los compromisos anteriores se volvieran indebidamente gravosos. La abundancia material debilitaba los cimientos económicos y morales del «estado familiar bien ordenado» admirado por los liberales del si-

glo XIX. Los negocios familiares dieron paso a la sociedad; la granja familiar –más lenta y dolorosamente– a una agricultura colectivizada controlada en último término por los mismos bancos que habían gestionado la consolidación de la industria. Los levantamientos agrarios de las tres últimas décadas del siglo pasado fueron el comienzo de una lucha larga y perdida por salvar la granja familiar, entronizada todavía hoy en la mitología americana como el *sine qua non* de una buena sociedad, pero sometida en la práctica a un ciclo ruinoso de mecanización, endeudamiento y exceso de producción.

Así pues, la familia, en lugar de servir de contrapeso del mercado, fue invadida y socavada por éste. La veneración sentimental de la maternidad, incluso en su momento de máxima influencia a finales del siglo XIX, nunca pudo ocultar el hecho de que el trabajo no remunerado lleva el estigma de la inferioridad social cuando el dinero se convierte en la medida universal del valor. A la larga, a las mujeres se las obligó a ocupar un puesto de trabajo no sólo porque sus familias necesitaran más ingresos sino porque el trabajo remunerado parecía representar su única esperanza de conseguir la igualdad con los hombres. En nuestra época cada vez es más evidente que los hijos pagan el precio de esta invasión de la familia por el mercado. Con ambos padres en el lugar de trabajo y los abuelos brillando por su ausencia, la familia ya no es capaz de proteger a los hijos de la influencia del mercado. El televisor se convierte en la principal niñera por omisión. Su presencia invasora da el golpe final a cualquier esperanza que quedara de que la familia pudiera proporcionar un espacio protegido para que los niños crecieran en él. Actualmente los niños están expuestos al mundo exterior desde que tienen edad suficiente para quedarse solos delante del televisor. Además, están expuestos a él de un modo brutal pero seductor que reproduce los valores del mercado en los términos más simples. La televisión comercial muestra de modo sumamente explícito el cinismo que siempre estuvo implícito en la ideología del mercado. La convención sentimental de que las mejores cosas de la vida son gratuitas ha quedado olvidada hace mucho tiempo. Como está claro que las mejores cosas cuestan mucho dinero en el mundo que aparece en la televisión, la gente busca dinero por medios honrados o sucios. La idea de que el delito no compensa –otra convención desechada– cede ante la conciencia de que el cumplimiento de la ley es una batalla perdida, que las autoridades políticas se encuentran inermes ante los sindicatos del crimen y a menudo estorban los esfuerzos de la policía para llamar a capítu-

lo a los delincuentes, que la violencia es la solución de todos los conflictos y que los escrúpulos sobre la violencia condenan a los escrupulosos a la condición de perdedores.

Durante todo el siglo xx el liberalismo ha sido atraído simultáneamente en dos direcciones: hacia el mercado y –a pesar de sus reservas iniciales sobre el gobierno– hacia el Estado. Por una parte, el mercado parece la encarnación ideal del principio cardinal del liberalismo: que los individuos son los mejores jueces de sus propios intereses y que por ello hay que dejarles hablar por sí mismos en los asuntos que conciernen a su felicidad y su bienestar. Pero los individuos no pueden aprender a hablar por sí mismos, y mucho menos a lograr una comprensión inteligente de su felicidad y bienestar, en un mundo en el que no hay valores distintos de los del mercado. Hasta los individuos liberales necesitan la disciplina formadora del carácter de la familia, el vecindario, la escuela, la Iglesia, factores todos –no sólo la familia– debilitados por la intrusión del mercado. Es obvio que el mercado tiende a universalizarse. No coexiste fácilmente con instituciones que operan según principios antitéticos de los suyos: las escuelas y universidades, los periódicos y revistas, las organizaciones benéficas, las familias. Más pronto o más tarde el mercado tiende a absorberlas. Ejerce una presión casi irresistible sobre todas las actividades para que se justifiquen en los únicos términos que reconoce: convertirse en una propuesta de negocios, producir beneficios, cumplir los mínimos aceptables. Convierte las noticias en diversión, el saber en una carrera profesional, el trabajo social en gestión científica de la pobreza. Remodela inexorablemente todas las instituciones a su imagen.

Así pues, los liberales se han vuelto hacia el Estado intentando limitar el alcance del mercado. Pero el remedio ha demostrado a menudo ser peor que la enfermedad. La sustitución de tipos informales de asociación por sistemas formales de socialización y control debilita la confianza social, socava la voluntad tanto de asumir la responsabilidad propia como de considerar a los demás responsables de sus actos, destruye el respeto a la autoridad y resulta, por todo ello, perjudicial. Pensemos en el destino de los vecindarios que, en circunstancias normales, hacen tan eficazmente de intermediarios entre la familia y el mundo. La destrucción de los vecindarios se ha debido no sólo al mercado –por el crimen y las drogas o menos dramáticamente por los centros comerciales del extrarradio– sino también a la ingeniería social ilustrada. Desde las primeras cruzadas contra el trabajo infantil, la política social ha dedicado su esfuerzo principal a transferir el cuidado de

los niños de los medios informales a las instituciones diseñadas específicamente con objetivos pedagógicos y de custodia. Esta tendencia continúa actualmente en el movimiento de guarderías, justificado con frecuencia sobre la base innegable de que las madres trabajadoras las necesitan, pero también sobre la base de que las guarderías pueden aprovechar las últimas novedades de la pedagogía y la psicología infantil. Esta política de separar a los niños en instituciones divididas por edades con supervisión profesional ha constituido un completo fracaso, por razones señaladas hace algún tiempo por Jane Jacobs en *The Death and Life of Great American Cities* («La muerte y la vida de las grandes ciudades americanas»), un ataque a la planificación familiar que puede extenderse a la planificación social en general. «El mito de que los columpios y la hierba y los guardas o supervisores pagados son saludables por naturaleza para los niños y que las calles de las ciudades, llenas de gente corriente, son malas por naturaleza para los niños, se basa en un profundo desprecio por la gente corriente.» El desprecio de los planificadores les impide percibir el modo en que las calles de las ciudades, si funcionan como deben, les enseñan a los niños una lección que no pueden enseñarles los educadores o los cuidadores profesionales: que «la gente debe asumir un mínimo de responsabilidad pública respecto a los demás aunque no tenga vínculos con ellos». Cuando el carnicero de la esquina o el cerrajero riñen a un niño por salir corriendo a la calle, el niño aprende algo que la mera instrucción formal no puede enseñar. El niño aprende que los adultos no relacionados entre sí excepto por una proximidad accidental aceptan las mismas normas y se responsabilizan del vecindario. Jacobs dice, con razón, que este fenómeno es «el primer fundamento de una vida urbana dichosa», algo que las «personas pagadas por cuidar a los niños no pueden enseñar porque la esencia de esta responsabilidad es que se lleve a cabo sin cobrar».

Los vecindarios favorecen, según Jacobs, «la confianza pública fortuita». En su ausencia, hay que poner el mantenimiento diario de la vida en manos de burócratas profesionales. La atrofia de los controles informales produce inevitablemente la expansión de los controles burocráticos. Este proceso amenaza con extinguir la vida privada que tanto han defendido siempre los liberales. También obliga al sector organizativo a llevar una carga que no es capaz de sostener. La crisis de la financiación pública sólo es un síntoma de la debilidad intrínseca de la organizaciones que ya no pueden contar con los mecanismos informales cotidianos de confianza y control social. La rebelión de los contribuyentes, aunque se basa en una ideología privatista reacia a cualquier

clase de apelación cívica, nace al mismo tiempo de la sospecha fundada de que el dinero de los impuestos sólo sirve para sostener el autoengrandecimiento de la burocracia. El Estado está claramente sobrecargado, y nadie confía mucho en su capacidad para solucionar los problemas que hay que solucionar.

A medida que las organizaciones formales vayan cayendo, la gente tendrá que improvisar maneras de satisfacer sus necesidades inmediatas: patrullar los barrios, sacar a los hijos de las escuelas públicas para educarlos en el hogar. La negligencia del Estado contribuirá de este modo a la restauración de los mecanismos informales de autoayuda. Pero es difícil imaginar cómo se podrán restaurar los cimientos de la vida cívica si esta tarea no se convierte en un objetivo prioritario de la política pública. Hemos oído hablar mucho sobre la reparación de la infraestructura material; pero la infraestructura cultural también necesita atención, y más que la atención meramente retórica de los políticos que ensalzan los «valores familiares» mientras realizan una política económica que los socava. Hacer que el pueblo piense que el desmantelamiento del Estado del bienestar es suficiente para garantizar un renacimiento de la cooperación informal, de «mil puntos de luz», es un acto de ingenuidad o de cinismo. Las personas que han perdido la costumbre de arreglárselas por sí mismas, que viven en ciudades y barrios periféricos en los que los centros comerciales han sustituido a los vecindarios y que prefieren la compañía de los amigos íntimos –o simplemente la compañía de la televisión– a la sociabilidad informal de la calle, el café y la taberna, no es probable que reinventen comunidades sólo porque el Estado haya demostrado ser un sustituto tan insatisfactorio. Los mecanismos del mercado no van a reparar el tejido de la confianza pública. Todo lo contrario: la influencia del mercado sobre la infraestructura cultural es tan corrosiva como la del Estado.

Ahora podemos empezar a ver dónde está el atractivo del populismo y el comunitarismo. Ambos rechazan el mercado y el Estado del bienestar y buscan una tercera vía. Por eso es tan difícil clasificarlos en el espectro convencional de la opinión política. Su oposición a las ideologías del mercado libre parece situarlos a la izquierda, pero su crítica del Estado del bienestar –cuando esta crítica se realiza abierta y explícitamente– les hace parecer de derechas. De hecho, estas posiciones no pertenecen ni a la derecha ni a la izquierda, y por esa razón representan para mucha gente la máxima esperanza de abandonar el callejón sin salida del debate actual, que está institucionalizado en los dos principales partidos y su reparto del control del gobierno federal. En una época

en la que el debate político consiste en gran medida en eslóganes ideológicos repetidos una y otra vez ante públicos compuestos sobre todo por fieles del partido, se necesita desesperadamente un pensamiento nuevo. Sin embargo, éste no es probable que proceda de los que siguen interesados en las antiguas ortodoxias. Necesitamos un «tercer modo de pensar sobre la obligación moral», como dice Alan Wolfe, que no sitúe la obligación moral ni en el Estado ni en el mercado sino en «el sentido común, las emociones corrientes y la vida cotidiana». El creciente número de personas que se sienten insatisfechas por las alternativas definidas por el debate convencional deberían dar la bienvenida al alegato de Wolfe en favor de un programa político diseñado para fortalecer la sociedad civil, que recuerda mucho las ideas propuestas en *The Good Society* («La buena sociedad») por Robert Bellah y sus colaboradores.

En estos autores se perciben las virtudes de la perspectiva comunitaria así como algunas de sus debilidades características. Muestran con claridad que tanto el mercado como el Estado presuponen la fuerza de «los vínculos no económicos de la confianza y la solidaridad», en palabras de Wolfe. Sin embargo, la expansión de estas instituciones debilita los vínculos de la confianza socavando así las condiciones de su propio éxito. El mercado y «la cultura del empleo», escribe Bellah, están «invadiendo nuestra vida privada», erosionando nuestra «infraestructura moral» de «confianza social». Y el Estado del bienestar tampoco es capaz de reparar los daños. «El ejemplo de los Estados del bienestar de más éxito... muestra que el dinero y la ayuda burocrática por sí solos no detienen la decadencia de la familia» ni fortalecen ninguna de las otras «instituciones de sostén que convierten la interdependencia en algo moralmente relevante».

El reciente libro de Wolfe *Whose Keeper?* («¿El guardián de quién?») contiene un útil análisis de las consecuencias ideológicas, así como sociales y culturales, de los procesos que han incrementado la influencia del mercado y el Estado a costa de las relaciones cotidianas. Los primeros admiradores del mercado –como, por ejemplo, Adam Smith– creían que el egoísmo sólo era una virtud cuando se reducía al ámbito del intercambio. No defendían ni imaginaban siquiera una situación en la que todos los aspectos de la vida estuvieran organizados según los principios del mercado. Ahora, sin embargo, cuando el mercado ha absorbido gran parte de la vida privada, una nueva escuela de pensamiento económico ofrece una «nueva perspectiva moral»: una sociedad completamente dominada por el mercado, en la que las relaciones económicas «ya no estén suavizadas por vínculos de confian-

za y solidaridad». En la obra de Milton Friedman y otros portavoces de la equívocamente llamada teoría económica neoclásica, «ninguna zona queda fuera... del mercado... La vida social sólo tiene un compartimento: el definido por la acción guiada por el interés propio». Como muestra Wolfe, la respuesta socialdemócrata a la economía del mercado libre y su extensión en la obra de filósofos como Robert Nozick es igualmente insatisfactoria. Como Michael Sandel, Wolfe se fija en John Rawls como principal exponente de un liberalismo socialdemócrata que concibe los seres humanos como abstracciones sin raíces completamente entregadas a la maximización de sus ventajas. Rawls afirma que una comprensión correcta de los intereses propios hace que los individuos valoren principios de justicia que justifican una inmensa expansión del Estado del bienestar; pero su visión de las relaciones sociales, como explica Wolfe, es muy semejante a la perspectiva que en otros autores justifica una expansión del mercado. En la teoría de Rawls, no hay lugar ni para la confianza ni para la conciencia, cualidades que le parecen «opresivas». No hay lugar para vínculos afectivos excepto en su forma más abstracta. «Las personas de la república rawlsiana no aman a otros hombres y mujeres, sino a la humanidad.» Su teoría «enseña a la gente a desconfiar de lo que más les va a ayudar –el apego personal a los conocidos– y valorar lo que menos les va a ayudar –los principios abstractos–», lo que siempre constituye una «guía insuficiente ante los dilemas morales de la vida cotidiana».

El problema del Estado del bienestar es, según Wolfe, que ha olvidado su finalidad inicial: la redistribución de los ingresos. El Estado del bienestar actual, al menos en Escandinavia, está «dedicado mucho más directamente a la regulación de las obligaciones morales». Wolfe cita como ejemplo de ello la expansión de las guarderías públicas. «A medida que el Estado crece y las familias se debilitan, se vuelve más difícil mantener la esperanza de que la intervención del Estado no modifique significativamente el carácter de las instituciones de la sociedad civil.» Esto suscita una pregunta inquietante: «Cuando el gobierno se encarga de suministrar reglas de obligación moral, ¿debilitará los mismos vínculos sociales que hicieron posible la existencia del propio gobierno?».

Desgraciadamente Wolfe no profundiza demasiado en el problema. Reserva la mayor parte de sus críticas para el mercado. Condena el mercado, pero se muestra meramente «ambivalente» respecto al Estado. Es consciente del aumento de la crítica del Estado del bienestar en Suecia, y reconoce el peso de lo que dice; por ejemplo: que la idea de que «la sociedad tiene la culpa» de la

pobreza, la delincuencia y muchos otros males socava –según Gunnar Heckscher– la «responsabilidad individual». Wolfe cita fragmentos de la descorazonadora descripción de la sociedad sueca escrita por Hans Magnus Enzensberger a principios de los años ochenta: «El poder del Estado ha crecido sin oposición, entrando en todas las rendijas de la vida cotidiana, regulando la acción de las personas de un modo sin precedente en las sociedades libres». Wolfe concede que «no se puede ignorar» lo dicho por Enzensberger. Sin embargo, pocas páginas más adelante insiste en que Enzensberger está «equivocado» cuando afirma que «los escandinavos corren el peligro de perder su autonomía moral a manos del gobierno». En cualquier caso, el Estado del bienestar es tan patéticamente débil en nuestro país que no supone ninguna amenaza para nadie. Quizá no sea «completamente satisfactorio», pero es claramente preferible al mercado. Si tuviéramos que elegir entre los sistemas escandinavos y el nuestro, habría que concluir que «las necesidades de las generaciones futuras estarían... mejor satisfechas» por este último. El libro de Wolfe no está a la altura de lo que promete. Lo que empezó como un alegato en favor de una «tercera vía», termina en una apología con sordina del Estado del bienestar y una vibrante de la sociología. Cuando menos hay que decir que constituye un anticlímax.

Igual que *Whose Keeper?*, *The Good Society* es mucho más un ataque al mercado que un ataque al Estado del bienestar. Es difícil distinguir esta clase de comunitarismo de la socialdemocracia. Los autores de este libro piden explícitamente un «New Deal mundial» a pesar de sus reservas respecto a la «sociedad administrada». Tienen mucho que decir sobre la responsabilidad, pero les preocupa especialmente la «responsabilidad social», no la de los individuos. En su alegato en favor de la «atención responsable» distingo ecos de la «compasión», el eslogan de la socialdemocracia, un eslogan que siempre se ha utilizado para justificar los programas de bienestar, la ampliación de las funciones de custodia y tutela del Estado y la redención burocrática de las mujeres, los niños y las demás víctimas de malos tratos. La ideología de la compasión es, pese a su agradable apariencia, uno de los principales factores que han influido en la subversión de la vida cívica, que no depende tanto de la compasión como del respeto mutuo. Una compasión mal entendida degrada tanto a las víctimas, que quedan reducidas a objetos de lástima, como a los supuestos benefactores, a los que les resulta más fácil compadecer a sus conciudadanos que plantearles modelos impersonales, cuyo logro les volvería dignos de respeto. Compadecemos a los que su-

fren, especialmente a los que sufren visiblemente; pero respetamos a los que se niegan a explotar su sufrimiento para provocar compasión. Respetamos a los que quieren que se les juzgue por sus acciones, a los que se someten a normas rigurosas e impersonales aplicadas imparcialmente. Actualmente está muy extendida, al menos entre los miembros de la clase que se dedica a la asistencia pública, la idea de que las normas son intrínsecamente opresivas, que no son impersonales sino discriminatorias contra las mujeres, los negros y las minorías en general. Se nos dice que las normas reflejan la hegemonía cultural de los varones blancos europeos. La compasión nos inclina a reconocer la injusticia de imponérselas a los demás.

Cuando la ideología de la compasión desemboca en esta clase de absurdo, es el momento de cuestionarla. La compasión se ha convertido en la cara humana del desprecio. En otros tiempos la democracia significaba la oposición a cualquier forma de duplicidad normativa. Actualmente aceptamos las normas dobles –que aseguran, como siempre, la existencia de una ciudadanía de segunda clase– en nombre del afecto humanitario. Hemos abandonado el esfuerzo de elevar el nivel general de competencia –que es el antiguo significado de la democracia– y nos contentamos con institucionalizar la competencia de la clase que se ocupa de la asistencia pública, que se atribuye la misión de cuidar a todos los demás.

El populismo, tal como yo lo entiendo, está inequívocamente comprometido con el principio del respeto. Por esta razón, entre otras, hay que preferir el populismo al comunitarismo, que concede demasiado al Estado del bienestar apoyando la ideología de la compasión característica de éste. El populismo ha rechazado siempre tanto la política de la deferencia como la de la compasión. Defiende los modales sencillos y el habla llana y franca. No le impresionan ni los títulos ni los otros símbolos del rango social elevado, pero tampoco le impresionan las pretensiones de superioridad moral que se atribuyen a los oprimidos. Rechaza una «opción preferente por los pobres» si esto significa tratar a los pobres como víctimas desamparadas de las circunstancias, descargándolos de toda responsabilidad o excusando sus dejaciones sobre la base de que la pobreza va unida a la presunción de inocencia. El populismo es la verdadera voz de la democracia. Opina que los individuos son dignos de respeto hasta que demuestran no merecerlo, pero insiste en que se responsabilicen de sí mismos. Se resiste a ser indulgente o a suspender el juicio sobre la base de que «la sociedad tiene la culpa». El populismo es «juzgador» (*judgmental*), por utilizar un adjetivo cuyo uso peyorativo en

inglés refleja cómo el clima moral de «preocupación» humanitaria ha debilitado la capacidad de juicio discerniente.

Los comunitaristas lamentan el derrumbamiento de la confianza social pero a menudo no se dan cuenta de que en una democracia la confianza sólo puede basarse en el respeto mutuo. Insisten correctamente en que los derechos deben ir unidos a la responsabilidad, pero parece interesarles más la responsabilidad de la comunidad como un todo –su responsabilidad, por ejemplo, respecto a sus miembros menos favorecidos– que la responsabilidad de los individuos. Cuando los autores de *The Good Society* dicen que «democracia significa prestar atención», están intentando recordarnos el sentido del bien común y combatir el individualismo egoísta que nos ciega a las necesidades ajenas. Pero lo que está minando la fuerza de la democracia en nuestros días es mucho más nuestra renuencia a plantearnos mutuamente exigencias que nuestra renuencia a ayudar a los necesitados. Nos hemos vuelto demasiado acomodaticios y tolerantes. En nombre de la comprensión empática toleramos una mano de obra de segunda clase, hábitos de pensamiento de segunda clase y niveles de conducta personal de segunda clase. Nos resignamos a los malos modales y a toda clase de habla incorrecta, desde la omnipresente vulgaridad escatológica a la elaborada evasión académica. Raras veces nos preocupamos de corregir un error o de discutir con oponentes con la esperanza de convencerlos. En lugar de esto les hacemos callarse a gritos o aceptamos que discrepen ya que todos tenemos derecho a tener nuestras propias opiniones. En nuestra época es más probable que la democracia muera de indiferencia que de intolerancia. La tolerancia y la comprensión son virtudes importantes, pero no deben convertirse en excusa para la apatía.

Las diferencias entre el populismo y el comunitarismo son diferencias de acento, pero producen importantes consecuencias políticas. Mi objeción más fuerte contra el punto de vista comunitarista es que tiene demasiado poco que decir sobre asuntos controvertidos como la acción afirmativa, el aborto y la política familiar. Los autores de *The Good Society* aseguran a sus lectores que «no queremos defender ninguna forma particular de vida familiar». En su opinión, lo que importa es la «calidad de la vida familiar», no su estructura. Pero la calidad y la estructura no pueden separarse tan fácilmente. El sentido común nos dice que los niños necesitan padres y madres, que el divorcio los destroza y que no crecen bien en las guarderías. Sin minimizar la dificultad de resolver los problemas que afronta la familia, al menos debe-

ríamos poder mantener un modelo desde el cual medir el éxito o el fracaso de nuestros esfuerzos. Necesitamos pautas, no declaraciones generales de buenas intenciones. Si los comunitaristas se toman en serio lo que Bellah llama una «política de procreación», tienen que afrontar las circunstancias que se suelen admitir como causas de que la crianza de los niños sea más difícil que en otras épocas. A los padres les preocupa profundamente el clima general de permisividad, el sexo y la violencia a los que los niños están expuestos prematuramente, el relativismo moral que encuentran en la escuela y la devaluación de la autoridad, que hace que los niños toleren mal cualquier restricción. Gran parte de la oposición al aborto refleja la misma clase de preocupaciones, que no pueden despacharse adoptando simplemente la idea de que el aborto, igual que la estructura de la familia, debe ser un asunto de opción privada. La privatización de la moralidad es un síntoma más del derrumbamiento de la comunidad, y un comunitarismo que acepte este proceso a la vez que pide una filosofía pública no puede esperar que se le tome muy en serio.

Por supuesto, cualquier intento de basar la política pública en un conjunto claramente articulado de pautas morales suscitará la objeción de que las percepciones morales son intrínsecamente subjetivas, que es imposible lograr un acuerdo general sobre estos asuntos, y que, por lo tanto, hay que separar estrictamente la política y la moralidad. Según este razonamiento, cualquier intento de combinarlos acabará imponiendo los valores de un grupo a todos los demás. La crítica más frecuente del comunitarismo es que produciría una reglamentación de la opinión, la represión de la disidencia y la institucionalización de la intolerancia, todo ello en nombre de la moralidad. Los adversarios del comunitarismo, entre los cuales hay libertarios de derechas y liberales inclinados hacia la izquierda, mencionan la Ginebra de Calvino, la Commonwealth puritana de Cromwell y los juicios de brujas de Salem como ejemplos de lo que sucede cuando el Estado trata de dirigir la moralidad. El término «comunidad» les suena como una invitación al fanatismo y al particularismo. Evoca imágenes de la vida rural sacadas de Sherwood Anderson y de Sinclair Lewis: desconfiada, chismosa, complaciente, despiadada en la represión de la originalidad y la libertad intelectual. Desde este punto de vista, el comunitarismo parece amenazar todo lo conseguido por el mundo moderno en su progreso del provincianismo al cosmopolitismo, incluyendo el respeto a la «diversidad», que –según dicen– se ha convertido en el sello de las sociedades civilizadas.

La mejor respuesta a esta acusación es que exagera la dificultad de lograr un acuerdo sobre los asuntos morales. Amitai Et-

zioni, fundador del *Responsive Community* («La comunidad sensible»), principal diario comunitarista, argumenta convincentemente que «hay más consenso de lo que parece a primera vista». Entre los «valores que compartimos como comunidad» están el «compromiso con la democracia, la declaración de derechos y el respeto mutuo entre los subgrupos». Los americanos creen en un trato justo para todos y en que «es deseable tratar a los demás con amor, respeto y dignidad». Creen en las virtudes de la tolerancia y la veracidad. Condenan la discriminación y la violencia. Etzioni afirma en su reciente obra *The Spirit of Community* («El espíritu de comunidad») que la amplitud y profundidad de este acuerdo es lo que permite concebir una «posición intermedia razonable» entre el libertarismo y el autoritarismo. Desgraciadamente, la desmedida influencia ejercida por los grupos de interés particular, la explotación de los conflictos por los medios de comunicación y el modelo antagónico de justicia incorporado en nuestro sistema legal favorecen el conflicto más que el consenso. Nos comportamos políticamente como si no tuviéramos nada en común. Algunos fanáticos van tan lejos que proponen, en palabras de Etzioni, que «prescindamos de la idea de una sociedad y la sustituyamos por un conglomerado de tribus de distintos colores». De hecho, afirman que el tribalismo es la única forma de «comunidad» que parece poder arraigar en una sociedad multirracial y multicultural.

Etzioni no sólo rechaza este punto de vista sino que confía en que la mayoría de los americanos también lo hagan, ya que comparten un amplio abanico de creencias básicas. Sin embargo, todavía puede objetarse que esta descripción de la «infraestructura moral» consiste en vagas generalidades y que las personas están condenadas a discrepar sobre su aplicación en asuntos específicos. Pero hay bastantes pruebas –aunque Etzioni no las menciona– de que los americanos están de acuerdo incluso acerca de los asuntos concretos, esos mismos asuntos tan importantes estos últimos años como fuente de encarnizado conflicto ideológico sobre los que se dice que el acuerdo es imposible. Los sondeos de opinión pública demuestran que una amplia mayoría está a favor de la extensión de las oportunidades económicas de las mujeres. Además, una encuesta Gallup realizada en 1987 descubrió que el 66 % rechazaba la idea de que «las mujeres deberían volver a desempeñar su papel tradicional en la sociedad». El 68 %, sin embargo, según la misma encuesta, creía que «hay demasiados niños que van a guarderías». Casi el 90 % dijo sostener «valores anticuados sobre la familia y el matrimonio». En 1982 Daniel Yan-

kelovich informó acerca de una mayoría de dos tercios simultáneamente a favor de los derechos de la mujer y de una «vuelta a modelos más tradicionales de vida familiar y responsabilidad de los padres».

E. J. Dionne, que suministra estos resultados en su *Why Americans Hate Politics* («Por qué los americanos odian la política»), hace notar que las etiquetas convencionales no describen con precisión las creencias de los americanos. «En la época actual... los conceptos de "derechas" e "izquierdas" parecen menos útiles que nunca.» Tomemos el tema del aborto, que es el que más divide la política americana y en el que parece imposible llegar a un compromiso. Cuando se define el asunto como perteneciente al ámbito de la elección privada frente a la interferencia del Estado, las posiciones favorables a la libre elección resultan vencedoras; pero la mayor parte de los americanos creen que se realizan demasiados abortos y están a favor de establecer restricciones tales como el consentimiento de los padres. En las opiniones populares respecto al gobierno se manifiesta la misma ambivalencia. La mayoría de la gente está de acuerdo, en principio, en que el gobierno es demasiado grande y entrometido, pero apoya la seguridad social, el seguro médico nacional y el pleno empleo. Dionne informa que las encuestas indican en general que «los americanos creen que hay que ayudar a los que caen en épocas difíciles, en fomentar la igualdad de oportunidades y de derechos, en facilitar un amplio acceso a la educación, la vivienda, la asistencia médica y el cuidado de los niños». Al mismo tiempo creen que «hay que recompensar el trabajo duro, que hay que castigar a los que se comportan destructivamente con los demás, que las instituciones pequeñas situadas cerca del hogar tienden a ser mejores que las grandes instituciones dirigidas desde lejos, que las opciones morales privadas suelen tener consecuencias sociales». Creen, sobre todo, que las familias en las que la madre y el padre viven bajo el mismo techo con sus hijos son el mejor lugar para criarlos. No hay que interpretar este compromiso con la «familia tradicional», insiste Dionne, como oposición al feminismo o incluso a estilos de vida alternativos. Sencillamente refleja la convicción de que «los niños suelen estar mejor cuando viven con un padre y una madre cuyo compromiso mutuo no es sólo pasajero».

Tal como Dionne las caracteriza, en las opiniones populares hay más sentido común que en las rígidas ideologías que dominan el debate público. A menudo son ambivalentes, pero no necesariamente contradictorias o incoherentes. Desgraciadamente, no hallan eco en la política nacional, y por esta razón, según Dionne, a los americanos les interesa poco la política. Las expli-

caciones por la apatía política y la situación de callejón sin salida ofrecidas por otros comentaristas, entre ellos Bellah y Etzioni, subrayan aspectos de procedimiento: los ataques despiadados; las finanzas de las campañas; la abrumadora ventaja que supone ocupar un cargo cuando uno se presenta a las elecciones al Congreso. Pero la verdadera explicación es sustantiva: los partidos ya no representan las opiniones y los intereses de la gente corriente. El proceso político está dominado por élites rivales comprometidas con ideologías inconciliables. Si hay que creer a Dionne, la política de la ideología ha distorsionado nuestra visión del mundo y nos ha abocado a una serie de falsas elecciones: entre el feminismo y la familia, la reforma social y los valores tradicionales, la justicia racial y la responsabilidad individual. La rigidez ideológica produce el efecto de ocultar las opiniones que tienen en común los americanos, de sustituir los temas sustantivos por temas puramente simbólicos, y de crear una falsa impresión de polarización. Lo que explica «por qué los americanos odian la política», dice Dionne, es la relevancia dada por ésta a temas que les parecen irreales a la mayor parte de los americanos. Los temas que generan estridentes profesiones de fe en ambos lados del espectro ideológico parecen tener poco que ver con los problemas cotidianos de la mayoría. La política se ha convertido en cuestión de gestos ideológicos, mientras que los problemas reales se quedan sin resolver. «Cuando los americanos dicen que la política no tiene nada que ver con lo realmente importante, tienen mucha razón.»

Nada de esto significa que una política que realmente importase –una política enraizada en el sentido común popular en lugar de en las ideologías que atraen a las élites– solucionaría indoloramente todos los conflictos que amenazan con hacer pedazos el país. Los comunitaristas subestiman la dificultad de, por ejemplo, encontrar un enfoque sobre los asuntos familiares que esté simultáneamente a favor de la familia y del feminismo. Eso puede ser lo que el pueblo quiere en teoría. En la práctica, sin embargo, exigiría una reestructuración de los lugares de trabajo diseñada para hacer que los sistemas de trabajo sean más flexibles, las carreras profesionales menos rígidas y previsibles y los criterios de progreso menos destructivos de la familia y las obligaciones comunitarias. Dichas reformas exigen interferir en el mercado y redefinir el éxito, lo que no podrá lograrse sin grandes controversias.

Los problemas afrontados por la sociedad americana –o por cualquier otra sociedad industrial avanzada– no pueden resolverse simplemente teniendo en cuenta «lo que creen los americanos»,

aunque éste es ciertamente un paso en la dirección acertada. Las encuestas muestran, como dice Dionne, «un grado mucho mayor de acuerdo» del que podríamos suponer, pero no aportan demasiado a una filosofía pública. Como reconoce el propio Dionne, la ambivalencia del país se convierte a menudo en esquizofrenia. Los americanos tienen una «personalidad dividida, que insiste alternativamente en la libertad individual y en la importancia de la comunidad».

Éstos no son en absoluto valores completamente irreconciliables, pero tampoco pueden equilibrarse pulcramente por el sencillo procedimiento de partir la diferencia. La esquizofrenia no es mucho mejor que la paranoia política como guía para una práctica política sana. La petición final de Dionne, un «concepto coherente del bien común», tendrá que seguir basándose en difíciles opciones, aunque no sean las dictadas por las desgastadas ideologías. Una filosofía pública para el siglo XXI deberá conceder más peso a la comunidad que al derecho de decisión privada. Tendrá que recalcar las responsabilidades más que los derechos. Deberá encontrar una expresión de la comunidad mejor que el Estado del bienestar. Tendrá que limitar el alcance del mercado y el poder de las sociedades sin sustituirlas por una burocracia estatal centralizada.

El abandono de las viejas ideologías no anuncia una edad de oro de la concordia. Si somos capaces de superar las falsas polarizaciones generadas actualmente por las políticas de género y raza, podríamos descubrir que las divisiones reales siguen siendo las de clase. «Vuelta a lo básico» podría significar una vuelta a la lucha de clases –ya que es precisamente lo básico lo que rechazan nuestras élites como irremediablemente anticuado– o al menos a una política en la que las clases se conviertan en el tema principal. No hace falta decir que las élites que orientan la política americana, aunque discrepen en todo lo demás, tienen en común el interés de suprimir toda política de clases. Mucho dependerá de si los comunitaristas siguen intentando mantener los asuntos de clase al margen de la política o si llegan a darse cuenta –como han sabido siempre los populistas– que las grandes desigualdades son incompatibles con cualquier forma de comunidad que pueda parecer deseable y que todo depende, por ello, de salvar el abismo existente entre las élites y el resto de la nación.

Segunda parte

LA DECADENCIA DEL DISCURSO DEMOCRÁTICO

Capítulo 6

LA CONVERSACIÓN Y LAS ARTES CÍVICAS

Una de las razones de que las élites sólo hablen entre ellas es la ausencia de instituciones promotoras de conversaciones generales que atraviesen las barreras de clase. La vida cívica requiere lugares en los que las personas se encuentren como iguales, sin tener en cuenta la raza, la clase o el origen nacional. Debido a la decadencia de las instituciones públicas –desde los partidos políticos hasta los parques públicos y los lugares de encuentro informal– la conversación se ha convertido en algo casi tan especializado como la producción del conocimiento. Las clases sociales se hablan a sí mismas en un dialecto propio, inaccesible para los de fuera. Sólo se tratan en las ocasiones ceremoniales y las fiestas oficiales. Los desfiles y otros espectáculos parecidos no compensan la ausencia de asambleas informales. Hasta el *pub* y la cafetería, que a primera vista no tienen nada que ver con la política o las artes cívicas, hacen su contribución a la clase de conversación que recorre sin rumbo fijo todo tipo de asuntos y que es el suelo abonado sobre el que florece la democracia; actualmente, incluso estos lugares de encuentro están amenazados de extinción a medida que los vecindarios van siendo sustituidos por los centros comerciales, las cadenas de comida rápida y las tiendas de comida cocinada para llevarse. Nuestro modo de comer y beber está cada vez menos asociado con el ritual y la ceremonia. Se ha convertido en algo estrictamente funcional: comemos y bebemos a la carrera. Nuestros hábitos apresurados no nos dejan tiempo ni –lo que es más importante– lugar para charlar, incluso en ciudades cuyo único objetivo podría decirse que es favorecer la conversación relajada.

Emerson, un escritor del que no suele pensarse que fuera un admirador de las ciudades, llamó una vez a París «el centro social del mundo», añadiendo que su «mérito supremo» estribaba en que era «la ciudad de la conversación y los cafés». Emerson apreciaba más que la mayoría de las personas el valor de la soledad, pero también reconocía los «inmensos beneficios» de la sociabilidad, «y el único acontecimiento que nunca pierde su encanto novelesco» –escribió en «Sociedad y soledad»– era «encontrarse con personas superiores en condiciones que permitan la más feliz de las conversaciones».

Jim Sleeper, autor de *The Closest of Strangers: Liberalism and the Politics of Race in New York* («El extranjero más cercano. Liberalismo y política racial en Nueva York»), afirma que los vecindarios urbanos son los «crisoles de la cultura cívica». Los adultos del vecindario se convierten en modelos para los jóvenes ejemplificando «papeles que el mercado urbano sólo recompensa indirectamente: educador, defensor, impulsor, comunicador, compañero de equipo, amante, amigo». El encuentro con personas superiores, según la frase de Emerson, nos permite vislumbrar el gran mundo que hay más allá del horizonte inmediato de la familia y los amigos; vislumbrar el «encanto novelesco». Si Sleeper tiene razón, también nos permite aprender las virtudes imprescindibles para la vida cívica: la lealtad, la confianza, la responsabilidad. Compensa el encanto novelesco con la responsabilidad. Nos anima a llegar a ser algo, a plantearnos exigencias difíciles y a apreciar las satisfacciones que produce la dedicación entusiasta a un ideal, en cuanto opuestas a las satisfacciones de, por ejemplo, el mercado y la calle, que a menudo son brillantes pero insustanciales. Según Sleeper, se pueden encontrar satisfacciones menos vistosas pero más profundas y duraderas en muchos locales y muchas clases de actividades distintas; pero, «en una medida seguramente subestimada por los más cosmopolitas de entre nosotros, los neoyorquinos de todas las edades las hallan al menos parcialmente en los vecindarios, en la parroquia o la sinagoga local y en la taberna, el resturante, el centro comunitario o el parque más cercano».

Los lugares de encuentro informal, que sostienen la vida de los vecindarios, son también el tema que trata un libro lleno de vida de Ray Oldenburg: *The Great Good Place: Cafés, Coffee Shops, Community Centers, Beauty Parlors, General Stores, Bars, Hangouts and How They Get You Through the Day* («El gran lugar agradable: cafés, cafeterías, centros comunitarios, institutos de belleza, grandes almacenes, bares, cantinas y cómo te ayudan a pasar el día»). Un importante atractivo de los establecimientos informales –«ter-

ceros lugares», como los llama Oldenburg para distinguirlos de las organizaciones grandes, muy estructuradas, por una parte y de las familias y los otros grupos pequeños por otra– es el hecho de que «cualquier esbozo de jerarquía que aparezca procede de la decencia humana», no de la riqueza, el *glamour*, la agresividad o incluso la inteligencia. Oldenburg recuerda el proverbio romano según el cual «no hay nada más pesado que un hombre de baja extracción ascendido a un puesto elevado» y contrasta la sociedad informal que se encuentra en las cantinas de vecindario con la jerarquía del lugar de trabajo, donde no abunda la sabiduría romana. En el «gran lugar agradable», por el contrario, «lo correcto se impone». Según la experiencia de Oldenburg es una regla «invariable» que «la *creme* sube». Además, se derrama sobre el conjunto del vecindario. Los hábitos de decencia adquiridos en la sociedad informal de los amigos no se olvidan cuando se abandonan los lugares frecuentados regularmente.

> En tercer lugar, la promoción de la decencia no queda limitada a esos sitios. No es probable que los habituales hagan cosas desaprobadas tajantemente en el bar. En las incontables horas y la falta de guión de las divagantes conversaciones de los terceros lugares se pasa revista a muchas cuestiones de comportamiento correcto e incorrecto. Se habla mal de los que hacen alarde ofensivamente de sus propiedades, de la gentuza infrahumana que arroja servilletas de papel usadas al suelo del aparcamiento, del inepto moral capaz de demandar a alguien por sacar un dinero no ganado y no merecido o de alguien culpable de no afrontar sus deberes o responsabilidades paternos. No se puede pertenecer mucho tiempo al círculo interior sin haber adquirido una segunda conciencia.

La voz interior que pregunta qué pensarán los amigos puede servir como eficaz instrumento de lo que solía llamarse control social (cuando este término se refería a las sanciones autoimpuestas por la comunidad y no a la autoridad impuesta por expertos en modificación de conducta y otros extraños especialistas). Por esta razón Oldenburg piensa que no es exagerado decir que los lugares de encuentro informal promueven «más decencia sin proclamarlo que muchas organizaciones que se arrogan públicamente el ser la personificación de las virtudes».

Estas observaciones indican que los terceros lugares no son valiosos porque «ayudan a pasar el día» sino porque las tabernas, las cafeterías, las cervecerías y los *pubs* incitan a conversar, y la conversación es la esencia de la vida cívica. Según Oldenburg, es más probable que la conversación florezca en lugares de encuentro informal en los que la gente puede hablar sin otras restriccio-

nes que las impuestas por el propio arte de conversar. Cree, como Emerson, que la conversación es la razón de ser de las ciudades. Sin buenas conversaciones las ciudades se convierten precisamente en lugares en los que la preocupación principal consiste simplemente en «pasar el día».

El hogar de las buenas conversaciones, pues, es el tercer lugar: un terreno de reunión a medio camino entre el lugar de trabajo y el círculo familiar, entre la «carrera de ratas» y la «matriz». Esta denominación recuerda el conocido ámbito de las asociaciones voluntarias, tan estimadas por los sociólogos y por los críticos sociales influidos por la tradición sociológica, que supuestamente median entre el individuo y el Estado. Sin embargo, según la descripción de Oldenburg, el «tercer lugar» suena más como el foro público del pobre. No es exactamente una «asociación voluntaria», es decir, una asociación de personas que se reúnen para lograr algún objetivo común. Tampoco es un «enclave de estilo de vida», término empleado por Robert Bellah y los otros autores de *Habits of the Heart* («Hábitos del corazón») para designar las asociaciones informales basadas en gustos compartidos e inclinaciones personales. En el tercer lugar puede esperarse encontrar un núcleo de habituales, pero también se establecen relaciones casuales y se encuentra a completos desconocidos. Como el vecindario, de mayor tamaño, al que sirve, el tercer lugar congrega a gente unida involuntariamente por el mero hecho de la proximidad física. «Podemos preferir un grupo selecto a la compañía de nuestros vecinos», escribió una vez Mary Parker Follett, pero «la satisfacción y el contento procedente de la homogeneidad es síntoma de una personalidad mezquina». El vecindario, por el contrario, ofrece la «vigorizante influencia de muchas experiencias e ideales distintos». Podría afirmarse que estas diferencias suministran los materiales para una conversación animada, al contrario que la admiración mutua o un acuerdo sin discrepancias.

Esta naturaleza de asociación involuntaria es lo que da a los terceros lugares un carácter casi político. En este medio se logra el reconocimiento por la personalidad, no por los éxitos ni, mucho menos, por el tamaño de la cuenta bancaria. Como observó sabiamente Follett en su libro *The New State* («El nuevo Estado»), publicado en 1918 pero que sigue siendo la mejor exposición del potencial político del vecindario: «Los vecinos podrán no tenerme demasiada estima por el hecho de que pinte cuadros, sabiendo que tengo sucio el patio trasero, pero los amigos artistas a los que les gustan mis colores no saben nada sobre el patio trasero, ni les preocupa en absoluto. Los vecinos podrán no sentir un es-

panto admirado ante mis investigaciones científicas sabiendo que no soy el primero en aparecer en la casa de un vecino cuando hay algún problema». El contraste entre las asociaciones voluntarias y la sociabilidad de los vecindarios contribuye a explicar por qué, como dice Oldenburg, la decencia se estima más en el tercer lugar que la riqueza o el logro brillante; y la decencia, podríamos añadir, es la principal virtud cívica o política. Estas consideraciones permiten afirmar que la sociabilidad de los terceros lugares fomenta, de un modo modesto, el desarrollo de virtudes que relacionamos más con la vida política que con la «sociedad civil» constituida por las asociaciones voluntarias.

También fomenta las virtudes políticas de otros modos. Ayuda a la gente a superar algunas de sus inhibiciones y su reserva cotidianas y a hincharse un poco –por abundar en las implicaciones metafóricas de las imágenes empleadas por Oldenburg–, pero también deshincha el globo de la afectación y la pretenciosidad. El consumo de bebidas alcohólicas y otros estimulantes que acompaña la conversación en muchos terceros lugares ayuda a expresarse a los más callados, pero las convenciones que rechazan los excesos en la bebida mantienen la exuberancia verbal dentro de unos límites. El humor y el ingenio son muy estimados mientras no se conviertan en oratoria prolija o histrionismo. La conversación es «menos inhibida y se realiza con más entusiasmo», es «más dramática» y va unida con mayor frecuencia a la risa o a la pirotecnia verbal. Sin embargo, como los que frecuentan esos lugares «esperan más de la conversación», tienen menos paciencia de lo normal con los que «la estropean, matando un tema con comentarios inadecuados o hablando más de lo que les corresponde».

Es fácil ver por qué los terceros lugares han sido históricamente el campo de acción de los panfletarios, los agitadores, los políticos, los periodistas, los revolucionarios y otros tipos verbales. Antes del nacimiento del periodismo moderno, las tabernas y los cafés –situados a menudo en los portazgos o las encrucijadas más importantes– también servían como medios de comunicación, como lugares en los que las noticias se acumulaban y circulaban. En los países totalitarios han conservado esta función hasta el día de hoy. Esta historia hace que sea doblemente apropiado recalcar el carácter prototípico del tercer lugar y permite especular –aunque no lo haga Oldenburg– que la decadencia de la democracia participativa podría estar directamente relacionada con la desaparición de los terceros lugares. A medida que las cantinas de vecindario van siendo sustituidos por centros comerciales o, por otra parte, por cócteles privados, el arte esencialmente

político de la conversación va cediendo su puesto a conversaciones profesionales o chismorreos personales. La conversación tiene literalmente cada vez menos importancia en la sociedad americana. En su ausencia, ¿como –o, mejor dicho, *dónde*– pueden adquirirse y cultivarse los hábitos políticos?

Según Oldenburg, el tercer lugar reproduce en la gran ciudad algunas de las mejores características de la pequeña población. Este autor replica a los que piensan que la pequeña población está condenada al aislamiento alabando su capacidad de divertirse, sus costumbres gregarias y su aptitud para constituir una ventana abierta al ancho mundo. Cita una carta que le escribió una mujer que había crecido en una pequeña ciudad de Ohio durante la Depresión y que dice deber a «todas esas conversaciones oídas en la tienda» una conciencia creciente de que «el mundo era mucho más grande que Barkerton, Ohio». Sospecha que el escuchar detrás de la puerta cuando era pequeña le dio «un interés de por vida por la política, la economía y la filosofía, ninguna de las cuales formaban parte del mundo doméstico pero constituían el núcleo» de la sociabilidad de las pequeñas ciudades.

Si la pequeña ciudad y su extensión urbana, el vecindario, alimentan el «interés en las personas y su infinita capacidad de divertirse e ilustrarse mutuamente», como dice Oldenburg, no se puede decir lo mismo razonablemente del centro comercial, aunque con frecuencia se le considere una nueva versión de la Calle Mayor. Oldenburg insiste en que los que afirman que los centros comerciales producen un nuevo sentido de comunidad «patinan a sus anchas al borde del absurdo total». Los centros comerciales están poblados por transeúntes y están al servicio de las sociedades, no de la comunidad. Una cámara de comercio local no deja lugar a dudas sobre la finalidad del centro comercial: «Da la bienvenida a los compradores, no a los haraganes». Los bares y restaurantes están diseñados para grandes volúmenes y ventas rápidas. La escasez de asientos dificulta el remoloneo. La música de fondo sustituye la conversación. A Oldenburg le parecen «ridículas» las comparaciones con las calles mayores. Las calles mayores ofrecen un «reparto de personajes»; los centros comerciales, una «amalgama de no-personas a la deriva».

La defensa de la vida suburbana como opuesta a la pequeña ciudad o al antiguo vecindario urbano no puede basarse en la afirmación de que fomenta el sentido de comunidad. Tiene que basarse en una *crítica* a la comunidad; en la afirmación de que las pequeñas ciudades y los vecindarios urbanos son estrechos, etnocéntricos, suspicaces respecto a los forasteros e intolerantes ante la «diferencia» (cuya supuesta alabanza se ha convertido en el

santo y seña de la «posmodernidad» académica). Mary Parker Follett informó de que cuando intentaba explicar las ventajas de los vecindarios, los que discrepaban «se mostraban inmediatamente agresivos sobre el tema».

> Nunca he entendido por qué los inflama más rápidamente que los otros asuntos. Inmediatamente dan por sentado que estoy intentando aprisionarlos en sus vecindarios y sellarlos herméticamente. Suponen que quiero que el vecindario sustituya todos los demás contactos. Me hablan de la mezquindad de la vida de vecindario, y tengo que oír historias de maldades de vecindario que van desde pequeños chismorreos hasta francos boicots. Dicen que la intolerancia y la estrechez de miras prosperan en la sociedad del vecindario, y no en los grupos más amplios.

La mayor objeción actual contra el vecindario es que oprime a las mujeres. Los terceros lugares de Oldenburg son en su mayor parte una institución exclusivamente masculina, y sólo este hecho es suficiente para condenarlos ante los que consideran cualquier forma de discriminación por razón del género –excepto, por supuesto, la autodiscriminación de las mujeres emancipadas– como incompatible con la igualdad sexual. Oldenburg no se acobarda ante esta objeción. Acepta «el dominio de los hombres en la tradición de los terceros lugares», pero afirma que las mujeres solían tener otros lugares de encuentro propios y que, además, la discriminación por razón del género cumplía funciones útiles. Una de ellas era que impedía a los hombres y las mujeres volcar todas sus expectativas emocionales en el matrimonio. Según Oldenburg, lo que socavó la sociabilidad limitada a un solo sexo no fue el movimiento de las mujeres sino una nueva concepción, «básicamente defectuosa», de la intimidad matrimonial. La «proximidad» matrimonial fue, como el centro comercial, un invento esencialmente suburbano que hizo que la gente buscase todas sus satisfacciones emocionales en privado, dejando para la plaza pública la única finalidad del intercambio beneficioso. Aunque Oldenburg subestima la importancia de la larga oposición de las mujeres a la sociabilidad exclusivamente masculina, creo que tiene razón al vincular esta oposición a un ideal de intimidad que cargaba el matrimonio –como han hecho notar otros observadores– con un peso emocional mayor del que podía soportar.

También tiene razón en su afirmación de que la disminución de la discriminación por razón del género ha coincidido con la aparición de una forma más perniciosa de discriminación: la discriminación por razón de la edad. Hace notar que la taberna so-

lía ser un «importante medio de conexión entre las generaciones y de estímulo para que los jóvenes abandonasen ciertas costumbres típicas de la adolescencia». Como nos recuerda su corresponsal de Ohio, la tienda de la esquina podía desempeñar la misma función respecto a los jóvenes. En general, los jóvenes solían participar más activamente que ahora en el mundo de los adultos. Tenían más posibilidades de observar a los adultos en momentos de descuido de éstos. Actualmente son los jóvenes los observados por un ejército de adultos bienintencionados en ámbitos establecidos deliberadamente con objetivos pedagógicos. El resultado es que los niños y los adolescentes tienen menos posibilidades de improvisar una vida social propia y de apropiarse del territorio adulto para sus propios fines.[1] Oldenburg señala que el entorno suburbano –que actualmente incluye también el centro de las ciudades exceptuando las zonas más deterioradas– no se somete a la «modificación por el usuario» de los jóvenes, que, por ello, dedican gran parte de su tiempo a actividades supervisadas realizadas en lugares proyectados para su uso exclusivo. Hay que ver la organización de la infancia por los adultos como otro aspecto de la decadencia de los terceros lugares y el correspondiente auge de «ese agente poderosamente disolvente llamado el modo de vida americano».

El rasgo más característico de este modo de vida, desde el punto de vista de los modelos cambiantes de sociabilidad, es la sustitución de las formas de asociación informal involuntarias –y, por tanto, en cierto modo fortuitas, promiscuas e imprevisibles– por la elección y la preferencia personal. Éste es el factor común del derrumbamiento de la discriminación por razón del género y el aumento de la discriminación por grupos de edad. Las redes formadas por adultos que comparten los mismos intereses y gustos incluyen tanto a hombres como a mujeres, pero excluyen necesariamente a los jóvenes. Las redes, como hace notar Oldenburg, «son... anti-niños». También son «elitistas», ya que en su mayor parte requieren abundancia de dinero y educación, por no mencionar el transporte privado. Están diseñadas, además, para proteger a la gente de «los vecinos que el destino ha puesto en la puerta de al lado y en la acera de enfrente».

El atractivo de las redes de personas, que se basa en la combinación de la libertad y la elección personal, sigue siendo el mismo

1. Los niños solían aprender los fundamentos del béisbol en las calles de las ciudades, en solares vacíos o en praderas rurales, lejos de los adultos. Organizaban sus propios juegos según lo que les apetecía en cada momento. Unos palos y chapas eran suficientes cuando se carecía de un equipo más refinado. En la actualidad la liga infantil lo ha organizado todo hasta el último detalle.

que en la época de Mary Parker Follett. La descripción de Oldenburg del ideal incorporado en el «modo de vida americano» coincide con las elaboradas objeciones de su amiga contra los vecindarios.

> Cada uno de nosotros tiene su propia comunidad personal [como designa Oldenburg el ideal «americano»], y sus defensores hacen que la red parezca una forma avanzada de sociedad en lugar de un artefacto atomizador. Dicen que los que se mueven por esas redes son cosmopolitas. Sus intereses y relaciones trascienden el vecindario local. Los «enredados» están «liberados» del chismorreo y el prejuicio local y son «libres» para elegir a sus amigos más racional y personalmente que por la mera proximidad geográfica.

En 1994, como en 1918, se hace oídos sordos cuando se dice que el vecindario es más auténticamente cosmopolita que el cosmopolitismo superficial y homogeneizador.

El concepto de terceros lugares de Oldenburg se aclara definitivamente comparando esta institución con la antitética del club privado. Los clubes, nos recuerda, son exclusivos, esnobs y celosos guardianes de los privilegios sociales. Son «opuestos polares» de los lugares de reunión de los vecindarios, y eso dice mucho sobre las implicaciones sociales y políticas del «liberalismo burgués posmoderno», como lo llama Rorty en su conocido ensayo así titulado: que éste adopte el club y no el tercer lugar como su modelo de sociabilidad. Una «sociedad civil de tipo burqués democrático», que para Rorty es la mayor esperanza para un nuevo «orden mundial», recuerda un «bazar rodeado por montones y montones de clubes privados exclusivos». Un mundo en que el aislamiento étnico y racial se está resquebrajando, en el que las distintas nacionalidades conviven en conglomerados inevitablemente multiculturales y multirraciales, no puede mantenerse unido por una cultura común, según Rorty; pero, después de todo, un bazar ordenado no presupone la existencia de creencias comunes o valores compartidos. Sólo requiere la aceptación de unas pocas reglas de procedimiento. Los valores y creencias en conflicto no impiden a los que negocian en él «sacar beneficios en el regateo». Si echan de menos la compañía de personas que compartan su visión de la vida, pueden «retirarse» a sus clubes «después de un día de arduo regateo».

El mundo ideal de Rorty se parece al mundo tal como es realmente, al menos en los Estados Unidos; y muchos americanos están dispuestos a aceptarlo, supongo, como el mejor de los mundos posibles. El libro de Oldenburg ayuda a identificar lo que fal-

ta en ese mundo: instalaciones urbanas, buen humor, conversación, política... en resumen, casi todo lo que hace que merezca la pena vivir. Cuando el mercado invade todo el espacio público y la sociabilidad tiene que «retirarse» a los clubes privados, la gente corre el peligro de perder la capacidad de divertirse e incluso la de llevar las riendas de su propia vida. Sin embargo, mientras sean conscientes del peligro se puede seguir esperando que al fin encuentren un modo de invertir la tendencia suburbana de nuestra civilización y devolver las artes cívicas a su lugar debido en el centro de las cosas.

Capítulo 7

POLÍTICA RACIAL EN NUEVA YORK: EL ATAQUE A LAS PAUTAS COMUNES

La gloria de Nueva York, según Jim Sleeper, estriba en su «integración de la fuerza proletaria con la excelencia profesional y los altos logros culturales». Ésta es precisamente la integración que, como hemos visto, está desmoronándose ciudad tras ciudad y se derrumbará también en Nueva York si prosigue la tendencia actual. Sleeper ha llegado a conocer y amar profundamente la ciudad como reportero y columnista de, sucesivamente, el *Brooklyn Phoenix*, el *North Brooklyn Mercury*, el *New York Newsday* y el *New York Daily News*. Por eso resulta tan convincente la implacable exposición de su decadencia que realiza en *The Closest of Strangers: Liberalism and the Politics of Race in New York*. Cuando se trasladó a Nueva York desde su Boston natal en 1977, no tardó en descubrir que Nueva York, como otras grandes ciudades del mundo, es una ciudad de «paseantes» y «lectores». Su colección de instituciones cívicas –zonas peatonales, escuelas (incluyendo un sistema universitario extendido por toda la ciudad), hospitales, bibliotecas, parques, museos– hace que «el desarrollo intelectual sea posible sin las cantidades de dinero que suelen ser necesarias para atravesar el umbral de la educación superior». Esas instituciones proporcionan a una gran cantidad de neoyorquinos «una buena ayuda para ascender la escalera del progreso personal». Vinculan «la movilidad ascendente personal de los habitantes pobres de la ciudad con una finalidad cosmopolita más amplia».[1] Al

1. Muchas de las instituciones culturales de la ciudad se crearon en el siglo XIX con esta finalidad. Henry Tappan, entre otros, propugnó el establecimiento de una universidad metropolitana que integrara la Biblioteca Astor, la Unión

contrario que esos neoconservadores que predican a las minorías la autoayuda, Sleeper quiere mostrarnos que la oportunidad depende de un vigoroso sector público y que, además, las instituciones públicas pueden configurar la estructura de la ambición. Las instituciones culturales de Nueva York no orientan la ambición hacia las metas convencionales del dinero y el exilio en las afueras de las ciudades sino hacia la clase de conciencia inteligente del medio que es –o solía ser– lo más típico de los nativos de Nueva York, personas instruidas, habladoras y contenciosas.

Las instituciones cívicas relacionan los vecindarios, basados en vínculos étnicos y familiares y, en consecuencia, muy limitados, a la cultura impersonal global. El afirmar que el vecindario desempeña un papel inapreciable en la formación de la virtud cívica no implica una glorificación de la vida de vecindario como un fin en sí misma. Los vecindarios protegen frente al anonimato del mercado, pero también preparan a los jóvenes para participar en una cultura cívica que va mucho más allá del vecindario. Un vecindario estable en el que el sacerdote, el maestro, el entrenador de béisbol, el carnicero de la esquina y el policía se vean claramente como modelos de la autoridad adulta puede enseñar lecciones que resulten inestimables en el mundo que desborda el vecindario. El resumen de estas lecciones de Sleeper subraya la importancia de la responsabilidad personal y el respeto a los demás, que son las cualidades esenciales para la vida cívica; en otras palabras, no necesariamente las cualidades que aseguran el éxito comercial y el progreso profesional: «No dejes la escuela si no tienes un trabajo estable; no tengas hijos

---

Cooper y otras sociedades científicas y literarias «en un todo armónico», en sus palabras. Decía que el objetivo no sería fomentar la especialización profesional sino educar al público en general. Se pediría a los profesores que «dieran al público cursos populares» además de las conferencias sobre su campo específico. «Las bibliotecas, exposiciones, laboratorios y aulas de la universidad se convertirían en el refugio de los estudiantes de todos los niveles, convirtiéndose así en el gran centro de la actividad intelectual» de la ciudad. Alexander Dallas Bache tenía un concepto parecido de una «gran universidad de las artes y las ciencias, en la que el hombre práctico pudiera encontrarse en pie de igualdad con el erudito». La universidad de Bache reuniría a «hombres de progreso, eruditos, hombres prácticos, mecánicos, artistas».

Como explica Thomas Bender, a finales del siglo XIX estos ambiciosos proyectos respecto a la cultura cívica habían dado paso a un nuevo modelo educativo organizado en torno a las disciplinas especializadas y la profesionalización. Pero la idea original no desapareció por completo. Sobrevivió parcialmente en otra forma en el tan diferente contexto institucional de las pequeñas revistas –*Seven Arts*, *Nation*, *New Republic*, *Menorah Journal*, *Commentary*, *Partisan Review*, *Politics*, *Dissent*– que hicieron de Nueva York la capital cultural de la nación durante la primera mitad del siglo XX.

hasta que puedas mantenerlos; trata a las otras personas y sus propiedades con respeto».

La tensión entre la insularidad y el cosmopolitismo es el hilo argumental de la vida urbana. Irving Howe, Alfred Kazin y otros muchos autobiógrafos han evocado tanto el rico trasfondo de las comunidades insulares de Nueva York como la ruptura, a la vez dolorosa y gozosa, con el viejo vecindario, que permitía a los jóvenes ambiciosos llegar a encontrarse como en casa en la república internacional de las letras. Reducir este complejo relato a la saga convencional de la movilidad ascendente, como hace Norman Podhoretz en *Making It* («Lográndolo»), es una simplificación del fenómeno que llega a lo irreconocible. La ruptura no es irrevocable a no ser que la finalidad consista sólo en el éxito en el sentido más tosco del término. Encontrar el mundo significa, ante todo, encontrarse a sí mismo volviendo imaginariamente a las raíces propias, no perderse en la lucha por el éxito o por adquirir las distinciones culturales que acompañan el éxito material. Es un error frecuente pensar que la exposición a la cultura del mundo produce necesariamente la pérdida o la renuncia a la propia subcultura particular. Excepto para los que tienen como único objetivo la completa asimilación –la exhibición ostentosa de todos los aderezos culturales del poder y la posición personal–, el trascender la identidad particular desemboca en una identidad más compleja, incluso dolorosamente dividida. La tensión creativa entre el vecindario y la ciudad –en el caso de Nueva York entre las subculturas de sus múltiples nacionalidades y la cultura mundial encarnada por sus instituciones cívicas– ha sido siempre la causa de la vitalidad característica de la vida urbana.

Los esfuerzos realizados en el pasado para relajar esta tensión –que fácilmente puede volverse casi insoportable para los individuos divididos entre dos culturas y cuya dimensión negativa es más evidente que su dimensión positiva– han solido adoptar dos formas. La condena del particularismo, en nombre del «americanismo» o de cualquier otra forma de conformismo cultural, provocaba una combativa defensa del particularismo que rayaba en el separatismo racial y étnico. En la comunidad negra, el largo conflicto entre las estrategias nacionalista e integracionista ocultaba el modo en que ambas estrategias se resistían a una comprensión más compleja de la identidad negra. Los nacionalistas sostenían que los negros nunca serían aceptados como americanos y debían considerarse exiliados africanos, mientras que a los integracionistas les parecía que la asimilación en la población general tenía que ser la consecuencia lógica de la igualdad política. No había ningún programa que asumiese la «dualidad» de la ex-

periencia afroamericana, como la llamó W. E. B. Du Bois: la lealtad dividida que era dolorosa e inevitable, pero también prometedora si contribuía a una nueva definición del americanismo que reflejase el particularismo sin negar la necesidad de una cultura americana común.

Ni el nacionalismo negro ni la integración tienen actualmente muchos partidarios. Quizás estas posiciones pecaran de unilateralidad, pero al menos gozaban de cierta consistencia y coherencia. Cada una tenía en cuenta un aspecto de una realidad compleja. La integración se basaba en la idea de que el color de la piel es irrelevante para muchas actividades humanas, como, por ejemplo, construir puentes, dirigir un negocio o cumplir las obligaciones de la ciudadanía. El nacionalismo negro, por su parte, tenía en cuenta el denso trasfondo histórico que hacía imposible pasar por alto la importancia de la raza. Mientras estas posiciones se enfrentaban en una oposición claramente definida, se podía ver qué le faltaba a cada una de ellas y aspirar a una síntesis que hiciera justicia a ambos aspectos de la experiencia negra. De hecho, el movimiento por los derechos civiles de los años cincuenta y principios de los sesenta, injustamente desdeñado por los críticos nacionalistas como puramente integracionista, anticipaba los elementos de dicha síntesis.

El hundimiento del movimiento por los derechos civiles ha creado una situación confusa y más profundamente descorazonadora en la que los méritos del nacionalismo negro y la integración han desaparecido entre nubes de retórica racial. Los campeones de la «diversidad cultural», por una parte, han llevado los argumentos nacionalistas hasta el extremo de negar la existencia de ningún valor universal o interracial. Ya no se trata de afirmar –al modo, por ejemplo, de Marcus Garvey o Malcolm X– que los negros no puedan ganar nada integrándose en una sociedad corrupta, una sociedad que se niega a practicar lo que predica. Ahora se dice que la cultura occidental entera, el racionalismo occidental como tal, la propia idea de una tradición común o un lenguaje cívico común o un conjunto de pautas comunes son ideas necesaria e inevitablemente racistas. Por otra parte, esta forma extrema de particularismo retórico, que ha llegado a dominar las discusiones sobre la cuestión racial, ha crecido junto al ataque implacable a los vecindarios, que priva al particularismo cultural de las únicas condiciones materiales en las que podría florecer. El «nuevo tribalismo» que halla aceptación no sólo entre los académicos posmodernos sino también en los medios de comunicación, en el mundo del espectáculo comercial y en las tiendas y sa-

lones culturales frecuentados por los *yuppies*, aparece en escena en el mismo momento en que el tribalismo ha dejado de tener contenido sustantivo alguno. El «tribalismo» es la última moda lanzada por un capitalismo consumista que está sustituyendo rápidamente los vecindarios por centros comerciales, socavando así el mismo particularismo que empaqueta ávidamente como una mercancía.

Sleeper hace notar que «algunos neoyorquinos parecen rechazar completamente los vecindarios». Las clases negociantes y profesionales constituyen, en su mayor parte, una población inquieta y transeúnte que tiene su hogar –si puede decirse que lo tiene en realidad– en organizaciones nacionales e internacionales basadas en el conocimiento esotérico y dominadas por la ética del éxito competitivo. Desde el punto de vista profesional y directivo, los vecindarios son lugares en los que se quedan los que no son emprendedores, son los espacios estancos que acogen el fracaso y la parálisis cultural.

Las batallas políticas sobre la vivienda libre y la segregación escolar han expuesto los vecindarios a más críticas por alimentar el exclusivismo racial y la intolerancia. Desde mediados de los años sesenta, la política racial favorecida por los liberales ha intentado abrir el gueto negro, otra clase de vecindario indeseable, a costa de otros «enclaves» étnicos que se supone perpetúan los prejuicios raciales. El objetivo de la política liberal, en efecto, es rehacer la ciudad a imagen de las élites ricas y móviles que la ven meramente como un lugar para trabajar y jugar, no como un lugar donde echar raíces, educar a los niños, vivir y morir.

La integración racial podría haberse concebido como una política proyectada para dar a todos la misma posibilidad de acceso a la cultura cívica común. Por el contrario, ha llegado a concebirse en gran medida como una estrategia para asegurar la movilidad educativa. Las escuelas integradas, como explicó el Tribunal Supremo en el fallo del caso *Brown*, servirían para superar el daño psicológico causado por la segregación y permitirían a los ciudadanos negros competir en carreras que requiriesen talento. El excesivo énfasis en las carreras profesionales, en cuanto opuestas a los empleos y a la participación en una cultura común, contribuye a explicar la curiosa coexistencia en la política racial posterior a los años sesenta de una forma virulenta de particularismo cultural –según el cual, por ejemplo, los niños negros sólo deberían leer a autores negros sustrayéndose de ese modo al «imperialismo cultural»– con estrategias cuyo efecto práctico es el socavamiento de la expresión concreta del particularismo en los vecindarios.

Según Sleeper, en los años cuarenta y cincuenta los liberales daban por sentado un «orden social suficientemente cohesionado y confiado en sí mismo como para admitir a los negros» como tales. Había una gran tensión e injusticia racial, pero también una considerable reserva de buena voluntad por ambas partes. Sleeper piensa que los blancos todavía estaban «a disposición de cualquiera». Intranquilos por la migración negra hacia sus vecindarios, seguían sin embargo comprometidos con los principios del juego limpio. Incluso hoy en día –hace notar Sleeper– «los blancos sitiados en la ciudad saben que en realidad... no están siendo derrotados por las minorías, sino por los ricos de siempre y una nueva élite directiva que, en una exquisita ironía, incluye a radicales que los atormentaron en los años sesenta para después asearse en los ochenta y exigir sus prerrogativas de clase». Los que temían a o sospechaban de los negros se encontraron desarmados por el heroísmo moral, la disciplina y el patriotismo del movimiento por los derechos civiles. Los participantes en el movimiento demostraron, por su disposición a ir a la cárcel cuando infringían la ley, la profundidad de su lealtad al país cuya etiqueta racial se negaban a aceptar. El movimiento validaba la pretensión de los negros de que eran mejores americanos que los que defendían la segregación como lo genuinamente americano. Exigiendo que la nación diera la talla, apelaban a un modelo común de justicia y a un sentido básico de la decencia que trascendiera las barreras raciales.

Por otra parte, la ingeniería social iniciada a mediados de los años sesenta produjo un rápido deterioro de las relaciones raciales. Los traslados a otras áreas, la acción afirmativa y la vivienda libre suponían una amenaza para la solidaridad étnica de los vecindarios y encontraron la oposición de los blancos de clase media-baja. los liberales reaccionaron ante la resistencia «con indignación, convencidos de su propia superioridad moral», en palabras de Sleeper. Los militantes negros impulsaron la polarización racial y exigieron una nueva política de «injusticia colectiva y concesión colectiva de derechos». Insistieron en que los negros, como víctimas del «racismo blanco», no podían someterse a los mismos modelos educativos y cívicos que los blancos. Esos mismos modelos eran racistas y su única finalidad era mantener a los negros en su sitio. La izquierda blanca, que idealizaba la cultura afroamericana como un modo de vida expresivo, sexualmente liberado y carente de las inhibiciones burguesas, colaboró en este ataque a los modelos comunes. El movimiento por los derechos civiles nació para atacar la injusticia de los dobles modelos; pero llegó a atacarse la idea de un modelo único como el ejemplo máximo del «racismo institucional».

El fiasco Brawley ilustra cuánto se han alejado los militantes negros profesionales, así como sus admiradores liberales e izquierdistas, del concepto de un modelo común, e incluso de cualquier concepción residual de la verdad. Cuando se descubrió que la «violación» de Tawana Brawley, proclamada por Al Sharpton y Alton Maddox como un ejemplo típico de la opresión blanca, había sido un montaje, el antropólogo Stanley Diamond afirmó en *Nation*: «No importa que el delito haya ocurrido o no». Aunque el incidente fuera representado por «actores negros», lo hicieron con «destreza e histeria controlada» y describieron lo que «les sucede realmente a demasiadas mujeres negras». William Kunstler adoptó, previsiblemente, la misma línea: «Ya no importa si el ataque de Tawana sucedió realmente... [Eso] no modifica el hecho de que se trata a muchas jóvenes negras del modo en que ella dijo que la habían tratado». Los militantes negros habían logrado –añadía Kunstler– «un asunto con el que apoderarse de los titulares y lanzar un fuerte ataque contra el sistema de justicia penal».

Contemplar los efectos de una campaña contra el «racismo» que intenta manipular cada vez más los medios de comunicación es (o debería ser) una experiencia calmante. Es la política como teatro racial. Mientras Sharpton y Maddox «se apoderan de los titulares», las condiciones de vida de la mayor parte de los negros de Nueva York siguen empeorando. La acción afirmativa permite a las élites negras acceder a la burocracia municipal y a los medios de comunicación, pero deja a las masas peor que nunca. Sleeper señala que es malo que «el apellido o el color de la piel se conviertan por sí solos en medios de progreso personal. Ésta es una política que «socava el ideal americano liberal clásico en el que se considera a los individuos como responsables en gran medida de su destino y se les recompensa según sus acciones». Lo que es aún peor es que la mayor parte de los negros no progresen en absoluto y que lo que les mantenga inmovilizados sea la misma militancia que se supone debería liberarlos. Las estrategias de cultura negra refuerzan la solidaridad defensiva de los estudiantes negros contra los «demasiado brillantes» de entre ellos, a los que se acusa de «actuar como blancos». Disculpan el fracaso académico alegando que los estudiantes negros no deberían tener que superar un currículum «eurocéntrico». Emplean la victimización como excusa para toda clase de fracaso, perpetuando así una de las fuentes más profundas del mismo: la dificultad de las víctimas para lograr la propia estimación.

No es sorprendente que, en estas circunstancias, los jovenes del gueto negro, sobre todo los varones, estén obsesionados por el respeto, o que piensen que una afrenta a su honor –una de-

mostración pública de desprecio o falta de respeto– justifica una represalia violenta. Cuando cuesta lograr la autoestima resulta tentador confundirla con la capacidad de provocar temor. La subcultura criminal del gueto no sólo sirve como sustituto de la movilidad social y para conseguir dinero fácil –a pesar de todos los riesgos que conlleva– constituyendo una alternativa atractiva a los empleos sin salida así como un terreno de experimentación donde ganarse el respeto tan difícil de conseguir por medios legales. La canonización retrospectiva de Malcolm X se puede entender como una versión politizada de esta preocupación extraviada por la violencia, la intimidación y la propia estimación. Gracias a Spike Lee, ahora se ve a Malcolm como un líder que prometía, en efecto, restaurar la autoestima de su pueblo «por cualquier medio necesario»; es decir, mediante la intimidación racial. Por el contrario, Martin Luther King les parece a los jóvenes del gueto una versión del Tío Tom. Su insistencia en que el movimiento por los derechos civiles debía precisamente apaciguar los temores de los blancos, no intensificarlos, se ha vuelto completamente incomprensible –por razones sumamente comprensibles– para los que ya no saben distinguir entre el temor y el respeto.

Mientras tanto, la economía urbana sigue deteriorándose. La huida de la industria crea un vacío que sólo llenan parcialmente las finanzas, las comunicaciones, el turismo y el espectáculo. Las nuevas industrias no proporcionan empleos para los parados. Nueva York necesita una sólida base tributaria y pleno empleo. En lugar de eso, recibe palabras, símbolos e infinidad de restaurantes. Las nuevas industrias fomentan un modo de vida absorto en sí mismo y hedonista, difícilmente compatible con el modo de vida promovido por los vecindarios centrados en la familia. La especulación inmobiliaria –una industria, como señala Sleeper, que es «para la ciudad de Nueva York lo que el petróleo ha sido para Houston»– también subvierte el viejo modo de vida, ya que los cambios en los vecindarios producen más beneficios que su estabilidad. Los especuladores dejan que los edificios se deterioren y después cobran el seguro cuando se incendian. La industria inmobiliaria extiende el rumor de que un vecindario determinado está en alza o en baja creando así «profecías autocumplidas de mejora o decadencia del vecindario».

Hay que decir en favor de Sleeper que no sólo le interesa repartir alabanzas y críticas. Mientras el debate permanezca en ese nivel sólo puede moverse en círculos. A Sleeper le interesa entender qué es lo que hace que una ciudad funcione y cómo puede

desmoronarse. Cuando insiste en que una ciudad tan complicada como Nueva York no puede dividirse en dos bandos nítidos, «gente oprimida de color e irreflexivos opresores blancos», su intención no es negar la realidad de la opresión blanca sino mostrar que no puede corregirse con golpes de pecho, posturas radicales e histrionismo político. Cuando aboga en favor de una política «transracial», no habla en defensa del *statu quo*. Al contrario: según Sleeper, la cuestión planteada por la elección de David Dinkins como alcalde es precisamente si la política interracial puede superar el obstáculo de la política establecida. En el caso de Dinkins la respuesta parece haber sido negativa.

Lo que necesita Nueva York en opinión de Sleeper es una política que insista en las divisiones de clase en lugar de las raciales, afrontando el «verdadero problema, que es la pobreza, y la verdadera urgencia, que son los empleos». Los trabajadores tienen la necesidad común de librar la ciudad de los intereses e industrias parasitarias que la controlan en la actualidad. Indudablemente, también comparten la necesidad de «elevar los niveles de responsabilidad personal, de honradez pública y de confianza». Un compromiso con los modelos públicos es un ingrediente imprescindible para cualquier coalición interracial. Pero la coalición populista del tipo deseado por Sleeper debe incluir un compromiso con reformas económicas igualitarias, un compromiso de atacar frontalmente el poder y los privilegios de las corporaciones. En lugar de una política de gestos radicales, Sleeper ofrece un radicalismo sustantivo capaz de producir cambios reales, no meramente retóricos; lo que siempre constituye una perspectiva desagradable para los que han invertido mucho en la situación actual, incluidos muchos supuestos radicales y revolucionarios culturales.

Capítulo 8

LAS ESCUELAS PÚBLICAS: HORACE MANN Y EL ATAQUE A LA IMAGINACIÓN

Si observamos fríamente el naufragio del sistema escolar americano, quizá nos cueste evitar la impresión de que algo ha ido radicalmente mal en algún momento, y no es sorprendente, por tanto, que muchos críticos del sistema hayan mirado hacia el pasado con la esperanza de descubrir en qué momento exacto se produjo el fallo y cómo podía arreglarse.[1] Los críticos de los años

1. Todas las citas de este capítulo, excepto las de Adam Smith y Orestes Brownson, proceden de los largos informes que Mann envió al cuerpo legislativo de Massachusetts como secretario del Consejo de Educación. Las referencias de páginas citadas en el texto son del *Annual Report of the Board of Education, together with the Annual Report of the Secretary of the Board* (Boston, Dutton and Wentworth, 1838-1848), en doce volúmenes. Las reflexiones de Smith sobre los efectos desmoralizantes del comercio aparecen en *The Wealth of Nations* («La riqueza de las naciones»), libro V, capítulo 1 («incapaz de defenderse y de vengarse»), y en *The Theory of Moral Sentiments* («Teoría de los sentimientos morales»), edición a cargo de D. D. Raphael y A. L. Macfie (Oxford, Clarendon Press, 1976), págs. 146 («gran escuela de autodominio»), 152-153 («guerra y facción»), 205 («seguridad general y felicidad»). El ataque de Brownson a Mann apareció en la *Boston Quarterly Review* 2 (1839), págs. 394 («educados en las calles»), 404 («una fe que sólo acepta generalidades»; «mucho en general, nada en particular»), 411 («respeta y conserva lo que hay»; «el desenfreno del pueblo»; «amor a la libertad»), 434 («influencia sin obstáculos de la mente sobre la mente»).

Jonathan Messerli, *Horace Mann* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1972) es la biografía clásica. Discusiones de las ideas y el programa educativo de Mann en Merle Curti, *The Social Ideas of American Educators* (Nueva York, Scribner's, 1935); Rush Welter, *Popular Education and Democratic Thought in America* (Nueva York, Columbia University Press, 1962); David Tyack y Elizabeth Hansot, *Managers of Virtue: Public School Leadership in America, 1820-1980* (Nueva York, Basic Books, 1982); Maxine Green, *The Public School and the Private Vi-*

cincuenta atribuían el origen del problema a las ideologías progresistas, que supuestamente ponían las cosas demasiado fáciles a los niños y vaciaban el currículum de rigor intelectual. En los años sesenta una ola de críticos revisionistas insistían en que el sistema escolar se había convertido en una «máquina de clasificar», en expresión de Joel Spring, en un mecanismo de distribución de privilegios sociales que reforzaba las divisiones de clase

---

sion (Nueva York, Random House, 1965); Carl F. Kaestle, *Pillars of the Republic: Common Schools and American Society, 1780-1860* (Nueva York, Hill and Wang, 1983); R. Freeman Butts, *Public Education in the United States* (Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1978); y muchos otros libros sobre la educación en América. Véase también Maris A. Vinovskis, «Horace Mann on the Economic Productivity of Education», *New England Quarterly* 43 (1970), págs. 550-571; Barbara Finkelstein, «Perfecting Childhood: Horace Mann and the Origins of Public Education in the United States», *Biography* 13/1 (1990), págs. 6-20; y la introducción de Lawrence Cremin a su recopilación de escritos de Mann, *The Republic and the School: Horace Mann on the Education of Free Men* (Nueva York, Teachers College Press, 1959). El mejor ejemplo de la investigación histórica de los años cincuenta, que deploraba la influencia del dogma progresista en la educación americana, es Arthur Bestor, *The Restoration of Learning* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1955). Entre las obras revisionistas de los años sesenta y setenta, que veían el sistema escolar esencialmente como un instrumento para imponer la disciplina del trabajo industrial, la moral de la clase media y el conformismo político, están: Raymond E. Callahan, *Education and the Cult of Efficiency* (Chicago, University of Chicago Press, 1962); Michael J. Katz, *The Irony of Early School Reform* (Cambridge, Harvard University Press, 1968), y *Class, Bureaucracy, and Schools* (Nueva York, Praeger, 1971); Robert H. Wiebe, «The Social Functions of Public Education», *American Quarterly* 21 (1969), págs. 147-164; Raymond A. Mohl, «Education as Social Control in New York City, 1784-1825», *New York History* 51 (1970), págs. 219-237; Ivan Illich, *Deschooling Society* (Nueva York, Harper & Row, 1971); Joel H. Spring, *Education and the Rise of the Corporate State* (Boston, Beacon Press, 1972), y *The Sorting Machine* (Nueva York, David McKay, 1976); Colin Greer, *The Great School Legend* (Nueva York, Basic Books, 1972); y Clarence J. Karier, *The Individual, Society, and Education* (Urbana, University of Illinois Press, 1986). No todos estos estudios tratan específicamente sobre Mann, y los que lo hacen no se niegan por completo a atribuirle buenas intenciones. En conjunto, sin embargo, dan la impresión de que la reforma de la escuela, como otros movimientos de reforma, debía menos a consideraciones humanitarias o democráticas que a una preocupación omnipresente, casi obsesiva, por el orden social y la productividad industrial. La respuesta habitual a esta clase de interpretación –que en el fondo las consideraciones humanitarias eran más importantes– no constituye objeción alguna contra los términos de la discusión. Véase, para esta clase de argumentación, Lawrence Frederick Kohl, «The Concept of Social Control and the History of Jacksonian America», *Journal of the Early Republic* 5 (1985), págs. 21-34; David Rothman, «Social Control: The Uses and Abuses of the Concept in the History of Incarceration», *Rice University Studies* 67 (1981), págs. 9-20; y Thomas L. Haskell, «Capitalism and the Origins of the Humanitarian Sensibility», *American Historical Review* 90 (1985), págs. 339-361, 547-566.

aparentando promover la igualdad. Algunos de estos revisionistas llegaron a afirmar que el sistema escolar público estaba viciado de raíz por las exigencias del orden industrial emergente, lo que hacía casi inevitable que las escuelas no se emplearan para educar un cuerpo de ciudadanos alertas y políticamente activos sino para inculcar hábitos de puntualidad y obediencia.

Hay mucho que aprender de las discusiones que tuvieron lugar en el período de formación del sistema escolar, en las décadas de 1830 y 1840; pero el análisis de esas controversias no servirá para fundamentar esas interpretaciones unidimensionales de la función de la escuela como instrumento de «control social». No entiendo cómo alguien que lea los escritos de Horace Mann, que hizo tanto por justificar un sistema de escuelas públicas (*common schools*) y por convencer a los americanos para que lo pagasen, puede dejar de percibir el fervor moral y el idealismo democrático que rezumaba el proyecto de Mann. Es cierto que éste recurrió a distintos argumentos a favor de las escuelas públicas, entre ellos el de que servirían para enseñar el hábito de la constancia en el trabajo; pero insistía en que el hábito de la constancia no sólo sería beneficioso para los patrones, sino también para los trabajadores, y para corroborarlo mencionaba los salarios más altos que ganaban los que disfrutaban de las ventajas de una buena educación. Además, tenía el cuidado de señalar que la valoración positiva de los efectos de la escolarización sobre «la fortuna o bienes mundanos» de los hombres estaba lejos de ser el argumento «más elevado» a favor de la educación. De hecho, podría «considerárselo con justicia como el más bajo» (V:81). Para Mann, otros argumentos más importantes en favor de la educación eran la «difusión de conocimientos útiles», la promoción de la tolerancia, la igualación de las oportunidades, el «aumento de los recursos nacionales», la erradicación de la pobreza, la superación de «la imbecilidad y la apatía mental», el fomento de las luces y el saber en lugar de «la superstición y la ignorancia» y la sustitución de la coerción y la guerra por medios pacíficos de gobierno (IV:10; V:68, 81, 101, 109; VII:187). Claramente, Mann prefería las alturas del principio moral a las tierras bajas de la conveniencia industrial, pero podía apelar con buena conciencia a motivos de prudencia, pues no percibía ninguna contradicción entre ellas. Las comodidades y las cosas útiles eran buenas en sí mismas, aunque hubiera bienes más elevados. Su concepción del «progreso» era suficientemente amplia como para comprender tanto el progreso moral como el material. Precisamente esa compatibilidad –en realidad, inseparabilidad– era lo que distinguía la versión de Mann de la idea de pro-

greso de las que se limitaban a celebrar las maravillas de la ciencia y la tecnología modernas.

Como buen hijo de la Ilustración, Mann no cedía ante nadie en su admiración por la ciencia y la tecnología; pero también era un producto del puritanismo de Nueva Inglaterra, aunque acabara rechazando la teología puritana. Era demasiado agudamente consciente del patrimonio moral heredado por los americanos de sus antepasados del siglo XVII como para que un mayor nivel de vida le pareciera un fin en sí mismo o para que se uniera a los que identificaban la promesa de la vida americana con la oportunidad de enriquecerse rápidamente. No veía con buenos ojos el proyecto de volverse inmensamente rico ni siquiera a largo plazo. Deploraba los extremos de pobreza y de riqueza –la «teoría europea» de la organización social, como él la llamaba– y defendía la «teoría de Massachusetts», que insistía en la «igualdad de situación» y «el bienestar humano» (XII:55). Mann creía que los americanos habían «huido» de Europa ante todo para sustraerse a los «extremos por arriba y por abajo», y la reaparición de esos extremos en la Nueva Inglaterra del siglo XIX debería suponer una fuente de máxima vergüenza para sus compatriotas (VII:188, 191). Cuando Mann se extendía sobre los logros de sus antepasados, lo hacía con la intención de mantener a los americanos en un nivel más elevado de obligación cívica que el prevaleciente en otros países. Sus frecuentes apelaciones al «período heroico de la historia de nuestro país» no se debían, según él, a un «espíritu presuntuoso o de vanagloria». La sensibilidad ante la misión de América producía «más humillación que orgullo» (VII:195). América debía haber «permanecido como un símbolo brillante y un ejemplo para el mundo», y en lugar de ello se estaba hundiendo en el materialismo y la indiferencia moral (VII:196).

No tiene sentido preguntarse si los reformadores como Horace Mann estaban más interesados en el humanitarismo que en la disciplina laboral y el «control social». Esta cuestión ha sido objeto de una buena cantidad de discusiones inútiles entre los historiadores. Mann no era un radical, e indudablemente le interesaba el mantenimiento del orden social; pero eso no le hace menos humanitario. El espectáculo de la pobreza y el sufrimiento le conmovían sinceramente, aunque también temía que la pobreza y el sufrimiento alimentasen el «agrarismo», como lo llamaban él y sus contemporáneos, la «venganza de los pobres contra los ricos» (XII:60). No hay motivo para pensar que sólo le preocupara el peligro de la revolución social cuando predicaba el deber de «empujar hacia adelante a esas desgraciadas clases humanas que, en la marcha de la civilización, han quedado rezagadas» (XII:135).

Es cierto que defendía el derecho de propiedad, pero negaba que fuera «absoluto e ilimitado» (X:115). La tierra le fue dada a la humanidad «para la subsistencia y el beneficio de la raza entera», y los «derechos de los sucesivos propietarios» estaban «limitados por los derechos de aquellos a los que les corresponde poseerla y usarla posteriormente» (X:114-115). Cada generación tenía la obligación de mejorar su herencia y legarla a la siguiente. «Las generaciones sucesivas de la humanidad constituyen, colectivamente, una gran comunidad de bienes» (X:127). La doctrina de los derechos absolutos de propiedad, que negaba la solidaridad de la humanidad, era una moral de «ermitaños» (X:120). Para Mann, los «sucesivos poseedores» de las propiedades eran «depositarios, ligados a un cumplimiento fiel de su compromiso por las obligaciones más sagradas» (X:127). Si no las cumplían, les cabía esperar «terribles retribuciones» en forma de «pobreza e indigencia», «violencia y desgobierno», «desenfreno y libertinaje», «disolución política y perfidia legalizada» (X:126). Aquí Mann resultó verdaderamente profético, en el sentido estricto del término. Llamó al orden a su pueblo, recordándole que había heredado un exigente conjunto de obligaciones que debía cumplir y pronosticando la «segura venganza del Cielo» si no lo hacía (X:126). Y también era profeta en el sentido corriente de la palabra: Sus predicciones han resultado ciertas; concretamente sus predicciones sobre los males específicos que se derivarían de no establecer un sistema educativo que asegurase «el conocimiento y la virtud», los cimientos necesarios de toda forma republicana de gobierno (XII:142). ¿Quién puede contemplar la América actual sin reconocer la exactitud de la retórica preventiva de Mann, incluida la «perfidia legalizada» de nuestros líderes políticos? Lo único que Mann no pudo prever fue la epidemia de las drogas, aunque supongo que podría incluirse en el apartado de «desenfreno y libertinaje».

Sin embargo, los esfuerzos de Mann en favor de las escuelas públicas lograron un éxito espectacular si tenemos en cuenta los objetivos a largo plazo –e incluso a corto plazo– que pretendía cumplir. Sus compatriotas acabaron atendiendo a sus exhortaciones. Construyeron un sistema de escuelas públicas para todas las clases sociales. Rechazaron el modelo europeo, que daba una educación liberal a los hijos de los privilegiados y una formación profesional a las masas. Abolieron el trabajo infantil e hicieron obligatoria la asistencia a la escuela, como Mann había pedido. Establecieron una estricta separación entre la Iglesia y el Estado, protegiendo la escuela de influencias sectarias. Reconocieron la necesidad de una formación profesional de los profesores, y eri-

gieron un sistema de escuelas normales para lograrlo. Siguieron el consejo de Mann de que la instrucción no sólo incluyera asignaturas académicas sino también «las leyes de la salud», música vocal y otras disciplinas formadoras del carácter (VI:61, 66). Incluso siguieron su consejo de que en el personal de las escuelas hubiera un gran número de mujeres, compartiendo su creencia de que las mujeres podrían utilizar mejor que los hombres el pacífico arte de la persuasión para manejar a los alumnos. Honraron al propio Mann, todavía en vida, como el padre fundador de sus escuelas. Aunque Mann fue un profeta en algunos aspectos, fue un profeta honrado en su tierra. Su éxito superó los sueños más fantásticos de la mayor parte de los reformadores; pero el resultado fue el mismo que si hubiera fracasado.

Éste es, pues, nuestro enigma: ¿Por qué el éxito del proyecto de Mann provocó los desastres políticos y sociales que había predicho con una exactitud pavorosa para el caso de que hubiera fracasado? Al plantear así el problema suponemos que había una deficiencia intrínseca en la concepción educativa de Mann, que su proyecto contenía un defecto de origen. El defecto no estribaba en el entusiasmo de Mann por el «control social» o en la tibieza de su humanitarismo. La historia de la reforma –con su elevado sentido de misión, su devoción por el progreso y el avance, su entusiasmo por el crecimiento económico y la igualdad de oportunidades, su humanitarismo, su amor a la paz y su odio a la guerra, su confianza en el Estado del bienestar y, sobre todo, su amor a la educación– es la historia del liberalismo, no del conservadurismo. Si el movimiento de reforma produjo una sociedad que se parece poco a lo que nos prometía, no tenemos que preguntarnos si el movimiento de reforma fue insuficientemente liberal y humanitario sino si el humanitarismo es la mejor fórmula para una sociedad democrática.

Descubrimos parte de las limitaciones de Mann cuando examinamos más de cerca su radical aversión a la guerra, que a primera vista parece uno de los elementos más atractivos de su perspectiva. Mann estaba convencido de que la renuncia a la guerra y a los hábitos guerreros constituía un síntoma infalible de progreso social, de la victoria de la civilización sobre la barbarie, y se quejaba de que las bibliotecas de la escuela y la ciudad estuvieran llenas de libros de historia que glorificaban la guerra.

> ¡Qué poco contienen estos libros que sea adecuado para los niños!... Descripciones de batallas, saqueos de ciudades, cautiverios de naciones, se suceden a toda velocidad y en una serie sin fin. Casi los únicos vislumbres que obtenemos de la educación de los jóvenes nos

> los muestran entregados a juegos marciales y simulacros de hechos de armas que les preparan para las grandes tragedias del combate. Ejercicios y exhibiciones que suscitan, tanto en el ejecutor como en el espectador, todas las emociones antisociales e impulsan la corriente entera de las fuerzas mentales por el canal de la destructividad [III:58].

Mann se autodenominaba republicano –para dar a entender su oposición a la monarquía– pero no valoraba positivamente la relación entre las virtudes marciales y la ciudadanía, que tanta atención había recibido en la tradición republicana. Hasta Adam Smith, cuya economía liberal asestó un duro golpe a esa tradición, lamentaba la pérdida de la virtud armada cívica. «Evidentemente, un hombre incapaz de defenderse o de vengarse carece de uno de los aspectos más importantes del carácter humano.» Para Smith era lamentable que la «seguridad y la felicidad generales que prevalecen en las épocas de civilidad y urbanidad» dejaran tan poco espacio para el «ejercicio del desdén por el peligro, la paciencia para soportar el trabajo, el hambre y el dolor». El crecimiento del comercio hacía que las cosas, según Smith, no pudieran ser de otro modo; pero la desaparición de cualidades tan esenciales para la naturaleza humana y, por ello, para la ciudadanía, era un proceso inquietante. La política y la guerra, no el comercio, eran la «gran escuela del dominio sobre sí mismo». El comercio estaba desplazando «la guerra y la bandería» como «negocio» principal de la humanidad, hasta el punto de que el propio término «negocio» (*business*) se convirtió muy pronto en sinónimo de comercio. Por ello, el sistema educativo debía coger las riendas y mantener los valores que ya no podían adquirirse mediante la participación en los acontecimientos públicos.

Horace Mann creía, como Smith, que la educación formal podía sustituir las otras experiencias formadoras del carácter, pero tenía una concepción muy distinta de la clase de carácter que quería formar. No compartía en absoluto el entusiasmo de Smith por la guerra ni sus reservas respecto a una sociedad formada por hombres y mujeres amantes de la paz que se ocuparan de sus propios negocios y se mostraran bastante indiferentes respecto a los asuntos públicos. Como veremos, la opinión de Mann sobre la política no era más favorable que su opinión sobre la guerra. Su programa educativo no intentaba suministrar el valor, la paciencia y la fortaleza que antes proporcionaban «la guerra y la bandería». Por eso tampoco se le ocurría pensar que los relatos históricos, con sus emocionantes narraciones de hazañas realizadas cumpliendo el deber militar y político, pudieran inflamar la ima-

ginación de los jóvenes y ayudarles a estructurar sus aspiraciones. Quizá sería más exacto decir que desconfiaba de *cualquier* clase de apelación a la imaginación. Su filosofía educativa era hostil a la imaginación como tal. Prefería el hecho a la ficción, la ciencia a la mitología. Se quejaba de que a los jóvenes se les daba un «montón de ficciones» cuando lo que necesitaban eran «historias reales» y «ejemplos reales de hombres reales» (III:90-91). Pero su idea acerca de las verdades que podrían entregarse a los niños sin perjuicio era harto limitada. Pensaba que «habría que volver a escribir» la historia para permitir a los niños comparar «lo justo y lo injusto» y darles «alguna posibilidad de admirar y emular esto último» (III:59-60). Las objeciones de Mann al tipo de historia que se solía contar a los niños se basaban no sólo en que aclamaba las hazañas militares sino que lo justo y lo injusto estaban mezclados confusamente; como lo están siempre, por supuesto, en el mundo real. Era precisamente este elemento de ambigüedad moral lo que Mann quería eliminar. «En mucho de lo que hoy pasa por Historia, los ejemplos de lo justo y lo injusto... están... amontonados y mezclados» (III:60). Los educadores tenían el deber de separarlos y dejar claro y diáfano cuál es cuál para los niños.

El alegato de Mann en favor del realismo histórico revelaba no sólo una concepción empobrecida de la realidad sino también una falta de confianza respecto a la experiencia no mediada pedagógicamente; actitudes éstas que han seguido caracterizando el pensamiento pedagógico desde entonces. Como muchos otros educadores, Mann quería que los niños recibieran sus impresiones acerca del mundo a través de los que estaban profesionalmente capacitados para decidir lo que era adecuado que supieran en lugar de recoger impresiones fortuitas de relatos –orales y escritos– no pensados expresamente para los niños. Cualquiera que haya pasado mucho tiempo con niños sabe que adquieren gran parte de su comprensión del mundo adulto oyendo cosas que los adultos no quieren necesariamente que oigan, escuchando detrás de la puerta o simplemente teniendo los ojos y los oídos abiertos. La información obtenida de este modo es más viva e influyente que cualquier otra, ya que permite a los niños situarse imaginariamente en el lugar de los adultos en vez de ser tratados simplemente como objetos del cuidado y el didactismo de los adultos. Pero precisamente esta experiencia imaginaria del mundo adulto –este juego no supervisado de las imaginaciones jóvenes– era lo que Mann quería sustituir por la instrucción formal. Por eso rechazaba las «novelas y toda esa clase de libros» que ofrecían «mera *diversión*, en cuanto opuesta a la instrucción en las ocupa-

ciones prácticas de la vida». Su objeción se dirigía, sin duda, contra las «lecturas frívolas», que supuestamente distraían a las personas de «la reflexión sobre las grandes realidades de la experiencia»; pero de su crítica no quedaban excluidas las obras más serias de ficción, ni hay indicación alguna en el inmenso corpus de sus escritos sobre educación de que reconociera la posibilidad de que las «grandes realidades de la existencia» se trataran más plenamente en la ficción y la poesía que en ninguna otra clase de escritos (III:60).

El gran defecto de la filosofía educativa de Mann era la idea de que la educación sólo tiene lugar en la escuela. Quizá sea injusto decir que Mann legó esta idea fatal a las generaciones posteriores de educadores como parte de su herencia intelectual. Después de todo, probablemente habría que considerar la incapacidad de ver más allá de la escuela –la tendencia a interpretar como sinónimos la escolarización y la educación– como una deformación profesional de los educadores, una forma de ceguera que va siempre unida a ese trabajo. De todas formas, Mann fue uno de los primeros en sancionar oficialmente esta idea. Su pensamiento sobre este tema era más sorprendente por lo que omitía que por lo que decía con tantas palabras. Sencillamente no se le ocurría que actividades como la política, la guerra y el amor –asuntos principales de los libros que él tanto deploraba– fueran educativos en sí mismos. Creía que la política de partidos en particular era la ruina de la vida americana. En su Duodécimo Informe describió la excitación que rodeaba las elecciones presidenciales de 1848 en un lenguaje que reflejaba inconfundiblemente la importancia de la política como forma de educación popular, pero sólo para criticar la campaña –en la que él mismo había sido elegido para la Cámara de Representantes– como una distracción de su trabajo más importante como educador.

> La agitación se adueñó del país. Ninguna mente estaba paralizada. Ningún ambiente estaba paralizado... Había tal demanda de ingenio, de discusión, de elocuencia, que se los enviaba a mil millas de distancia, de un extremo a otro de la Unión. La excitación llegó a los empleos más humildes. El mecánico hacía repicar el martillo al compás de las rimas políticas en el taller. Y el granjero recogía la cosecha observando el cielo político con más atención que el cielo natural. Por todas partes se realizaban reuniones... La prensa inundaba el país con sus páginas, gruesas como copos de nieve de una tormenta invernal. Se rebuscaban historias públicas y privadas para encontrar pruebas de honra y de deshonra. Se invocaba la economía política. Los nombres sagrados del patriotismo, la filantropía, el deber para con Dios y para con el hombre, estaban en todas las lenguas.

La campaña de 1848, tal como Mann la describió, suscitó una respuesta popular tan intensa que sería la envidia de nuestra época; pero Mann sólo veía en todo esto «violencia» y «estrépito», una «saturnalia de desenfreno, maledicencia y falsedad». Quería que la energía que se dedicaba a la política pudiera dedicarse a «la escolarización de los niños» (XII:25-26). En otros lugares del informe comparaba la política con una conflagración, un fuego rugiente fuera de control, una epidemia, una «infección» o un «veneno» (XII:87).

Leyendo estas palabras se empieza a ver que Mann quería mantener la política fuera de la escuela no sólo por temer que su sistema pudiera ser destruido por los que quisieran utilizarlo con propósitos partidistas sino porque desconfiaba de la actividad política como tal. Ésta producía una «inflamación de las pasiones» (XII:26). Generaba controversia, que, podría objetarse, es una parte necesaria de la educación; pero para Mann no era más que una pérdida de tiempo y energía. Dividía a los hombres en lugar de acercarlos. Por esas razones Mann no sólo quería aislar la escuela de las presiones políticas sino mantener la historia política fuera del currículum. No podía ignorarse completamente esa asignatura, porque de otro modo los niños sólo obtendrían «el conocimiento que pudieran sacar de las airadas discusiones políticas o de los periódicos de los partidos»; pero había que proporcionar instrucción sobre la «naturaleza de un gobierno republicano» para subrayar sólo «aquellos artículos del credo del republicanismo aceptados por todos, creídos por todos y que constituyen la base común de nuestra fe política». Había que prescindir de todo lo controvertido o, a lo sumo, con la advertencia de que «el aula no es ni el tribunal adecuado para dictar sentencia ni el foro adecuado para discutirlo» (XII:89).

Aunque es un poco tangencial al asunto que nos ocupa, merece la pena detenernos para ver cuáles eran para Mann los artículos comunes del credo republicano, las «ideas elementales» con las que todos podrían estar de acuerdo (XII:89). El punto más importante parece que era el deber de los ciudadanos de recurrir a los tribunales si sufrían algún agravio en lugar de tomarse la justicia por su mano, y el deber de cambiar las leyes «por los votos y no por la rebelión» (XII:85). Mann no se daba cuenta de que estas «ideas elementales» eran muy controvertidas en sí mismas, ni de que otros podían discrepar de su idea subyacente de que la principal finalidad del gobierno era el mantenimiento del orden. Pero la sustancia de sus opiniones políticas está menos relacionada con nuestro tema que su intento de venderlas como principios universales. Ya es bastante malo que presentara los principios del parti-

do Whig como principios comunes a todos los americanos protegiéndolos así de toda crítica razonable. Lo que es aún peor es el modo en que su blanda tutela privaba a los niños de todo lo que podría atraer la imaginación o –en sus propias palabras– a «las pasiones». La enseñanza de la historia política del modo recomendado por Mann carecería de controversia, estaría expurgada, censurada, y, por ello, no sería emocionante. Se convertiría en algo pacato, inocuo y profundamente aburrido, trivializado por un didactismo sofocante. La concepción manniana de la educación política era inseparable de su concepción de la educación moral, de su persistente oposición a una formación meramente intelectual. La educación moral, tal como él la concebía, era una vacuna contra «los vicios y los crímenes sociales»: «el juego, la intemperancia, la disolución, la falsedad, el fraude, la violencia y faltas parecidas» (XII:97). En la tradición republicana –de la que el republicanismo de Mann no era más que un eco lejano– el concepto de virtud se refería al honor, el ardor, la sobreabundancia de energía y el uso más pleno de todas las potencialidades. Para Mann la virtud sólo era el pálido opuesto del «vicio». La virtud era «la sobriedad, la frugalidad, la probidad», cualidades que difícilmente podían apoderarse de la imaginación de los jóvenes (XII:97).

El tema de la moralidad nos lleva al de la religión, que es donde se ven más claramente las limitaciones de Mann. Aquí de nuevo quiero criticar los aspectos del pensamiento de Mann que se han solido destacar como más encomiables. Hasta sus detractores –los que ven en su filantropía una excusa para el control social– felicitan a Mann por su clarividencia al querer proteger las escuelas de las presiones sectarias. Se mantuvo firme en la necesidad de impedir una formación religiosa basada en las doctrinas de cualquier denominación particular. En vida se le acusó de prohibir completamente la formación religiosa socavando de ese modo la moral pública. A esas «graves acusaciones» respondió bastante plausiblemente que no podía tolerarse el sectarismo en escuelas a las que todo el mundo podía asistir; a las que todo el mundo estaría obligado a asistir, de hecho, si se hacía lo que él quería (XII:103). Pero también dejó claro que tampoco había que tolerar la existencia de «un sistema rival de escuelas "particularistas" o "sectarias"» (XII:104). Su proyecto veía el sistema escolar público como un monopolio en la práctica, aunque no lo fuera según la ley. Implicaba la marginación, si no la completa eliminación, de las instituciones que podrían competir con las escuelas públicas.

Su oposición al sectarismo religioso no se contentó con expulsarlas del sector público de la educación. Estaba contra el sec-

tarismo como tal por las mismas razones que le hacían tener una opinión tan negativa sobre la política. El sectarismo, desde su punto de vista, representaba el espíritu del fanatismo y la persecución. Provocaba controversias religiosas, no más aceptables para Mann que las controversias políticas. Hablaba de ambas con imágenes de fuego. Si los «calores y las animosidades [teológicas] engendradas en las familias y entre vecinos se extendieran como un fuego devorador» a las reuniones escolares, los «materiales inflamables» se volverían tan intensos que nadie podría «apagar las llamas», hasta que los propios «fanáticos» quedaran «consumidos en la conflagración que habían alimentado» (XII:129). No bastaba con mantener las iglesias fuera de las escuelas públicas. Era necesario mantenerlas completamente al margen de toda la vida pública, para que los sonidos «discordantes» de la discusión religiosa no ahogasen el «sistema único, indivisible y glorioso del cristianismo» y provocaran la «vuelta de Babel» (XII:130). El mundo perfecto, tal como existía en la cabeza de Mann, era un mundo en el que todos estarían de acuerdo, una ciudad celeste donde los ángeles cantarían al unísono. Reconocía con tristeza que «apenas podemos concebir un estado de la sociedad sobre la tierra tan perfecto que excluyera todas las diferencias de opinión», pero al menos era posible relegar las discrepancias «sobre los derechos» y otros asuntos importantes a los márgenes de la vida social, impedirles la entrada en las escuelas y, en consecuencia, en el ámbito público general (XII:96).

Nada de esto significaba que las escuelas no debieran enseñar religión. Sólo significaba que deberían enseñar la religión común a todos, o al menos a todos los cristianos. Habría que leer la Biblia en la escuela, dejándola «hablar por sí misma», sin comentarios que pudieran suscitar discrepancias (XII:117). De nuevo aquí el programa de Mann invita a realizar una clase de crítica que olvida lo más importante. Se puede objetar a su modelo de formación no sectaria que excluía a los judíos, los musulmanes, los budistas y los ateos. A pesar de su apariencia de tolerancia, era realmente represiva al identificar la religión con el cristianismo. Esta objeción es irrelevante. En la época en que escribía Mann, todavía podía decirse que los Estados Unidos eran una nación cristiana, pero el razonamiento por el que justificaba una forma no sectaria de cristianismo podría ampliarse fácilmente para incluir también otras religiones. La verdadera objeción estriba en que la mezcla resultante está tan aguada que hace dormir a los niños en lugar de provocar sentimientos de espanto y admiración. Orestes Brownson, el más perceptivo de los críticos contemporáneos de Mann, señaló en 1839 que el sistema de Mann, al supri-

mir todo lo distintivo en religión, sólo dejaría un residuo inocuo. «Una fe que sólo incluya generalidades no es mejor que ninguna fe.» Para Brownson, a los niños educados en un benigno y no sectario «cristianismo que no queda en nada», en escuelas en las que «se enseñará mucho en general pero nada en particular», se les niega su derecho de nacimiento. Se les enseñaría «a respetar y conservar lo que hay»; se les advertiría contra la «disipación de la gente, la turbulencia y la brutalidad del populacho», pero en ese sistema nunca aprenderían a «amar la libertad».

Aunque Brownson no compartía el horror a la discrepancia de Mann, él también deploraba el abismo creciente entre los pobres y los ricos y veía la educación popular como un modo de superar estas divisiones. Pero, al contrario que Mann, entendía que la verdadera educación no se producía en las escuelas. Adelantándose a John Dewey, Brownson señaló que

> nuestros niños se educan en las calles, bajo la influencia de sus amigos; en los campos y las laderas de las colinas, influidos por el paisaje que los rodea y el cielo que los cubre; en el seno de la familia, por el amor y la bondad o la cólera y el enojo de sus padres; por las pasiones o afectos que ven manifestarse, las conversaciones que escuchan y, sobre todo, por los objetivos, hábitos y tono moral generales de la comunidad.

Estas consideraciones, junto con la extensa discusión de Brownson acerca de la prensa y el liceo, parecían apuntar a la conclusión de que era más probable que las personas llegaran a amar la libertad exponiéndose a la controversia pública de amplio alcance, a la «influencia sin obstáculos de la mente sobre la mente».

La controversia pública de amplio alcance era precisamente, como hemos visto, lo que Mann quería evitar. En su opinión, del choque de opiniones y el ruido y el calor de la discusión política y religiosa no podía salir nada de valor educativo. La educación sólo podía tener lugar en instituciones proyectadas deliberadamente con esa finalidad, en la que los niños recibieran sólo la clase de conocimientos que los educadores profesionales considerasen adecuados. Pienso que una suposición parecida ha sido el principio rector de la educación americana desde entonces. La fama de Mann de ser el padre fundador de la escuela pública es merecida. Su energía, su entusiasmo misionero, su poder de persuasión y la posición estratégica de que disfrutó como secretario del Consejo de Educación de Massachusetts le permitieron ejercer una influencia duradera sobre la empresa educativa. Podemos

llegar a decir que esa empresa nunca se ha recuperado de los errores y equivocaciones que la configuraron desde su nacimiento.

Horace Mann no estaría satisfecho con nuestro sistema educativo tal como existe en la actualidad. Estaría, por el contrario, horrorizado. De todas formas, esos horrores son, al menos indirectamente, consecuencia de sus propias ideas, desprovistas del idealismo moral con el que una vez estuvieron relacionadas. Hemos incorporado a nuestras escuelas lo peor de Mann y nos las hemos arreglado de alguna manera para olvidar lo mejor. Hemos profesionalizado la enseñanza exigiendo complicados requisitos para obtener el certificado, pero no hemos logrado institucionalizar la concepción de Mann de la enseñanza como una vocación honorable. Hemos establecido una extensa burocracia educativa sin elevar los niveles educativos ni mejorar la calidad de la enseñanza. La burocratización de la enseñanza produce el efecto contrario: socava la autonomía del maestro, sustituye el juicio del maestro por el de los administradores y disuade a las personas dotadas para la enseñanza de dedicarse a esa profesión. Hemos seguido el consejo de Mann de restar importancia a las asignaturas puramente académicas, pero la pérdida resultante de rigor intelectual no se ha compensado con una mejora en la capacidad de la escuela de alimentar los rasgos de carácter que Mann consideraba tan importantes: la confianza en sí mismo, la urbanidad y la capacidad de posponer el placer. El redescubrimiento periódico de que la formación intelectual se ha sacrificado a las «habilidades sociales» ha llevado a un énfasis excesivo en la dimensión puramente cognoscitiva de la educación, que carece incluso de la conciencia redentora de su dimensión moral, que sí tenía Mann. Compartimos la desconfianza de Mann en la imaginación y su concepción estrecha de la verdad, insistiendo en que las escuelas deben mantenerse lejos de los mitos, los cuentos y las leyendas y ceñirse a la seriedad de los hechos; pero el catálogo de hechos que se consideran permisibles actualmente está aún más patéticamente restringido que en los días de Mann.

La historia ha cedido su puesto a una versión pueril de la sociología, de acuerdo con el erróneo principio de que el modo más rápido de atraer la atención de los niños es hacer hincapié en lo que tienen más cerca de casa: su familia, su vecindario, las industrias locales, las tecnologías que utilizan. Una suposición más razonable sería que los niños tienen que saber acerca de lugares lejanos y épocas pasadas antes que puedan entender su entorno inmediato. Como la mayoría de los niños no tienen la oportunidad de realizar largos viajes, y como de todas formas en nuestro mundo el viajar no ensancha demasiado nuestros horizontes, la

escuela puede servir de sustituto; pero no si se aferra a la idea de que el único modo de «motivarlos» es no poniéndolos frente a cosas que no conozcan, cosas no aplicables inmediatamente a ellos mismos.

Creemos, como Mann, que la escolarización es la panacea de todos nuestros males. Mann y sus contemporáneos sostenían que las buenas escuelas podían erradicar el crimen y la delincuencia juvenil, acabar con la pobreza, sacar ciudadanos útiles de «niños abandonados y descastados» y servir de «gran igualador» entre los ricos y los pobres (XII:42, 59). Habrían hecho mejor empezando con unas expectativas más modestas. Si hay una lección que deberíamos haber aprendido en los ciento cincuenta años transcurridos desde que Mann se hizo cargo de las escuelas de Massachusetts, es que la escuela no puede salvar la sociedad. La delincuencia y la pobreza siguen con nosotros, y la distancia entre los ricos y los pobres no deja de crecer. Mientras tanto, nuestros niños, incluso los adultos jóvenes, no saben leer ni escribir. Quizás haya llegado la hora –si es que no ha pasado ya– de empezar otra vez desde el principio.

Capítulo 9

EL ARTE PERDIDO DE LA DISCUSIÓN

Llevamos muchos años celebrando las promesas de la era de la información. Se nos dice que entre los efectos sociales de la revolución de las comunicaciones se encontrarán una demanda insaciable de personal cualificado, un aumento de la cualificación exigida para el empleo y un pueblo ilustrado capaz de seguir los acontecimientos de la actualidad y emitir juicios informados sobre los asuntos públicos. Encontramos, por el contrario, licenciados realizando trabajos muy por debajo de su preparación. La demanda de mano de obra no cualificada es mayor que la de especialistas cualificados. Parece que la economía postindustrial fomenta la intercambiabilidad del personal, el cambio rápido de una clase de trabajo a otra y una creciente concentración de la fuerza de trabajo en sectores económicos técnicamente atrasados, de trabajo mecánico y no sindicado. La experiencia reciente parece no responder a las expectativas de que las innovaciones tecnológicas, especialmente el progreso de las comunicaciones, crearían abundantes empleos cualificados, acabarían con los trabajos desagradables y harían que la vida fuera más fácil para todos. Su efecto más importante, por el contrario, ha consistido en la ampliación de la distancia entre la clase poseedora del saber y el resto de la población, entre los que se encuentran en casa en la nueva economía global y «saborean la idea de que el flujo de información que reciben pueda crecer» cada vez más –en palabras de Arno Penzias, de los laboratorios AT&T Bell– y los que, teniendo poco que ver con los teléfonos móviles, los aparatos de fax o los servicios de información en línea, siguen viviendo en lo que Penzias llama despectivamente la «edad del trabajo con papel».

Respecto a la afirmación de que la revolución de la información elevaría el nivel de la inteligencia pública, no es un secreto que la gente sabe menos que antes sobre los asuntos públicos. Hay millones de americanos que no sabrían decir nada sobre los contenidos de la declaración de derechos, para qué sirve el Congreso, qué dice la Constitución sobre los poderes del presidente, cómo nació el sistema de partidos o cómo funciona. Según una encuesta reciente, la mayoría de los americanos creen que Israel es una nación árabe. En lugar de echar la culpa a las escuelas de esta descorazonadora ignorancia sobre los asuntos públicos, como solemos hacer, debemos buscar una explicación más completa en otro lugar, recordando que la gente está deseando adquirir los conocimientos que va a poder utilizar. Como el pueblo ya no participa en debates sobre asuntos nacionales, no tiene motivo alguno para informarse sobre los temas cívicos. Lo que hace que la gente esté poco informada no es el sistema escolar –por malo que sea– sino la decadencia de la discusión pública, a pesar de las maravillas de la era de la información. Cuando la discusión se convierte en un arte perdido, la información, aunque esté plenamente disponible, no causa impresión alguna.

Lo que requiere la democracia no es información sino un debate público vigoroso. Por supuesto, también requiere información, pero la clase de información que necesita sólo puede generarse mediante la discusión. No sabemos qué es lo que necesitamos saber hasta que hacemos las preguntas correctas, y sólo podemos identificar las preguntas correctas sometiendo nuestras ideas sobre el mundo al test de la controversia pública. La información, que suele considerarse la condición previa necesaria de la discusión, se entiende mejor como su resultado. Cuando participamos en discusiones que enfocan y atraen completamente nuestra atención, nos convertimos en ávidos buscadores de la información pertinente. De lo contrario recibimos la información pasivamente, si es que en realidad la recibimos.

El debate político empezó a decaer alrededor del cambio de siglo, curiosamente cuando la prensa se estaba volviendo más «responsable», más profesional, más consciente de sus obligaciones cívicas. A principios de siglo XIX la prensa era ferozmente partidista. Hasta mediados de siglo los periódicos frecuentemente estaban financiados por los partidos políticos. Ni siquiera adoptaron el ideal de objetividad o neutralidad al independizarse más de los partidos. En 1841, Horace Greeley lanzó su *New York Tribune* anunciando que sería un «diario alejado tanto del partidismo servil como de la neutralidad amordazada y melindrosa». Di-

rectores de mente firme, como Greeley, James Gordon Bennett, E. L. Godkin y Samuel Bowles, rechazaban el modo en que las exigencias de la lealtad partidista quebrantaban la independencia editorial, convirtiendo al director en mero portavoz de un partido o bando, pero no intentaron ocultar sus propias opiniones ni imponer una estricta separación entre las noticias y los contenidos editoriales. Sus periódicos eran diarios de opinión en los que el lector esperaba encontrar un punto de vista claro, así como una crítica despiadada de los puntos de vista contrarios.

No es casual que esta clase de periodismo floreciera entre 1830 y 1900, cuando la participación popular en la política conocía su momento de mayor intensidad. El 80 % del censo electoral solía acudir a votar en las elecciones presidenciales. Después de 1900 el porcentaje descendió bruscamente –al 65 % en 1904 y el 59 % en 1912– y ha seguido descendiendo más o menos continuamente durante todo el siglo XX. Los desfiles de antorchas, las concentraciones de masas y los contenidos gladiatorios de la oratoria hacían que la política decimonónica fuera objeto de un apasionado interés público, en el que el periodismo constituía una extensión de las asambleas locales. La prensa decimonónica creó un foro público en el que se discutían con calor los asuntos. Los periódicos no sólo informaban sobre las controversias políticas sino que también participaban en ellas, incitando a sus lectores a hacer lo mismo. La cultura impresa se apoyaba en los restos de una tradición oral. La imprenta no era todavía el único medio de comunicación, ni había roto sus vínculos con el lenguaje hablado. El lenguaje impreso seguía estando configurado por los ritmos y las necesidades de la palabra hablada, especialmente por las convenciones de la argumentación oral. La imprenta servía para producir un foro más amplio para la palabra hablada, todavía no para desplazarla o darle una nueva forma.

Los debates entre Lincoln y Douglas ejemplificaban lo mejor de la tradición oral. Lincoln y Douglas rompieron todas las reglas actualmente vigentes del discurso político. Sometían a su público –que llegó a ser de quince mil personas en una ocasión– a un concienzudo análisis de complicados temas. Hablaban en un estilo corrosivo, coloquial, chispeante en ocasiones, con un candor mucho más considerable del que los políticos actuales consideran prudente. Adoptaban posiciones claras de las que era difícil retirarse. Se conducían como si el liderazgo político conllevase la obligación de aclarar los temas en lugar de simplemente resultar elegido.

El contraste entre estos debates justamente célebres y los debates presidenciales actuales, en los que los medios definen los temas a tratar y establecen las reglas básicas, es inconfundible y

muy poco halagador para nosotros. El interrogatorio periodístico de los candidatos políticos –que es lo que ha acabado siendo el debate– tiende a magnificar la importancia de los periodistas en detrimento de la de los candidatos. Los periodistas hacen preguntas –prosaicas y previsibles casi siempre– y presionan a los candidatos para que respondan rápida y concretamente, reservándose el derecho de cortarlos en cuanto parezca que se apartan del tema prescrito. Los candidatos se preparan para esta ordalía contando con sus consejeros para que les llenen la cabeza de hechos y cifras, eslóganes citables y cualquier otra cosa que pueda dar la impresión de una amplia e imbatible competencia. Los políticos, enfrentados no sólo a una batería de periodistas dispuestos a lanzarse sobre ellos al menor patinazo sino también al examen frío e implacable de la cámara, saben que todo depende de la administración de las impresiones visuales. Deben irradiar confianza y determinación y aparentar que nunca les faltan las palabras. La naturaleza de la ocasión les obliga a exagerar la importancia y la eficacia de la política pública, a crear la impresión de que el programa y el liderazgo correctos pueden afrontar cualquier reto.

El formato exige que todos los candidatos tengan la misma apariencia: confiados, tranquilos y, por tanto, irreales. Pero también les obliga a explicar qué es lo que los diferencia de los demás. Cuando tiene que plantearse la pregunta, ésta se contesta sola. La pregunta es, de hecho, intrínsecamente humillante y degradante, un buen ejemplo del efecto que produce la televisión de rebajar el objeto estimado, de descubrir todos los disfraces y desinflar todo lo que se quiera aparentar. La pregunta, pronunciada claramente con el necesario matiz de escepticismo universal que es parte ineludible del lenguaje televisivo, resulta enormemente retórica. ¿Qué es lo que le hace *a usted* tan especial? Nada.

Ésta es la pregunta quintaesencial que plantea la televisión, porque a la naturaleza de ese medio le pertenece el enseñarnos, con insistencia empedernida, que nadie es especial, a pesar de todo lo que se diga en contra. En este momento de nuestra historia la mejor calificación para un alto cargo podría ser la negativa a cooperar con el proyecto de autoengrandecimiento de los medios de comunicación. Un candidato con el valor de no participar en «debates» organizados por los medios se distinguiría automáticamente de los demás y se ganaría una buena cantidad de respeto público. Los candidatos deberían insistir en discutir directamente entre sí en vez de responder las preguntas planteadas por comentaristas y sabihondos. Su pasividad y servilismo los debilita a ojos de los votantes. Necesitan recobrar su dignidad desafiando

el papel de árbitros del debate público de los medios de comunicación. La negativa a seguir las reglas de los medios haría que la gente se diera cuenta de la enorme e ilegítima influencia que éstos han llegado a ejercer en la política americana. También sería un signo de personalidad que los votantes podrían reconocer y aplaudir.

¿Qué pasó con la tradición ejemplificada por los debates entre Lincoln y Douglas? Los escándalos de la era Gilded dieron mala fama a la política de partidos. Confirmaron las dudas abrigadas por los «mejores» desde el nacimiento de la democracia jacksoniana. Entre 1870 y 1890, las clases instruidas compartían una mala opinión generalizada sobre la política. Hubo reformadores elegantes –llamados *mugwumps*[1] por sus enemigos– que pedían la profesionalización de la política, destinada a liberar la administración del control de los partidos y a sustituir los funcionarios políticos por expertos. Hasta los que rechazaron la invitación a declarar su independencia respecto al sistema de partidos, como Theodore Roosevelt –cuya negativa a abandonar el Partido Republicano enfureció a los «independientes»–, compartían el entusiasmo por la reforma de la administración. Según Roosevelt, los «mejores» debían desafiar en su propio terreno a los partidarios del sistema de premiar servicios de partido con cargos públicos en lugar de retirarse a los márgenes de la vida política.

La exigencia de limpiar la política ganó fuerza en la era progresista. Los progresistas, bajo el liderazgo de Roosevelt, Woodrow Wilson, Robert La Follette y William Jennings Bryan, predicaron la «eficacia», el «buen gobierno», el «bipartidismo» y la «administración científica» de los asuntos públicos y declararon la guerra al «caudillismo». Atacaron el sistema de antigüedad en el Congreso, limitaron los poderes del presidente de la Cámara, sustituyeron a los alcaldes por directores de la ciudad y delegaron importantes funciones gubernativas en comisiones compuestas por administradores especializados. Los progresistas se dieron cuenta de que las organizaciones políticas eran rudimentarias agencias de bienestar, que proporcionaban empleos y otros beneficios a sus votantes ganándose de ese modo su lealtad, y emprendieron la tarea de crear un Estado del bienestar con la finalidad de competir con las organizaciones. Realizaron amplias investigaciones sobre la delincuencia, el vicio, la pobreza y otros «pro-

1. *Mugwump*: Afiliado a un partido que se reserva una cierta independencia. Persona arrogante. (N. del T.)

blemas sociales». Asumieron la idea de que el gobierno no era un arte sino una ciencia. Establecieron vínculos entre el gobierno y la universidad para garantizar un continuo suministro de expertos y conocimiento especializado. Pero la discusión pública no les parecía demasiado útil. La mayor parte de las cuestiones políticas eran demasiado complejas, en su opinión, para someterlas al juicio popular. Les gustaba oponer el experto científico al orador, inútil charlatán cuyas peroratas sólo servían para confundir la mente pública.

La profesionalización de la política significaba la profesionalización del periodismo. Walter Lippmann demostró la relación entre ambos en una notable serie de libros: *Liberty and the News* («La libertad y las noticias», 1920), *Public Opinion* («La opinión pública», 1922) y *The Phantom Public* («El público fantasma», 1925). Estas obras constituyeron la carta fundacional del periodismo moderno, la fundamentación más elaborada de un periodismo guiado por el nuevo ideal de la objetividad profesional. Lippmann estableció los patrones desde los que se sigue juzgando el periodismo en la actualidad; con el resultado de que en general éste no da la talla.

Pero lo que nos interesa ahora no es si la prensa ha satisfecho las exigencias de Lippmann sino, ante todo, cómo llegó a establecer esos patrones. En 1920 Lippmann y Charles Merz publicaron un largo ensayo en el *New Republic* analizando cómo había tratado la prensa la Revolución rusa. Este estudio, ahora olvidado, demostró que los periódicos americanos dieron a sus lectores una versión de la Revolución deformada por los prejuicios antibolcheviques, por lo que les gustaría que sucediese y por la más completa ignorancia. El hundimiento de la objetividad periodística durante la guerra fue uno de los motivos de la publicación de *Liberty and the News*, ya que los periódicos se atribuyeron el papel de «defensores de la fe». El resultado fue, según Lippmann, un «derrumbamiento de los medios de conocimiento público». La dificultad no se limitó a la guerra y la revolución, «destructores supremos del pensamiento realista». El tráfico de sexo, violencia e «interés humano» –asuntos principales tratados por el moderno periodismo de masas– planteó graves dudas sobre el futuro de la democracia. «Todo lo que han dicho los críticos más incisivos de la democracia es cierto si no hay un suministro constante de noticias fiables y relevantes.»

En *Public Opinion* y *The Phantom Public*, Lippmann respondió a los críticos redefiniendo la democracia. La democracia no significaba que el pueblo se gobernase literalmente a sí mismo. La participación del pueblo en el gobierno era estrictamente pro-

cedimental. El interés público no llegaba hasta la sustancia de la toma de decisiones: «El público está interesado en la ley, no en las leyes; en el método de la ley, no en la sustancia». Los asuntos sustanciales deberían ser decididos por administradores preparados cuyo acceso a la información fiable los inmunizaría contra los «símbolos» y «estereotipos» emocionales que dominaban el debate público. El pueblo no era competente para gobernarse a sí mismo y, en opinión de Lippmann, ni siquiera le preocupaba hacerlo. Pero mientras estuvieran vigentes las reglas del juego limpio, la gente estaría contenta de dejar el gobierno a los expertos; suponiendo, por supuesto, que los expertos facilitaran los bienes, la creciente abundancia de comodidades y recursos tan estrechamente identificada con el modo de vida americano.

Lippmann reconoció el conflicto entre sus recomendaciones y la teoría recibida de la democracia, según la cual los ciudadanos deberían participar en la discusión de la política pública e intervenir, aunque sólo fuera indirectamente, en la toma de decisiones. Argumentaba que las raíces de la teoría democrática se hallaban en circunstancias sociales que ya no existían. Presuponía un «ciudadano omnicompetente», un «sabelotodo» que sólo podría encontrarse en una «comunidad simple y completa». En el «entorno amplio e imprevisible» del mundo moderno, el antiguo ideal de la ciudadanía estaba obsoleto. Una sociedad industrial compleja requería un gobierno por funcionarios que, como ya no era posible ninguna forma de democracia directa, deberían guiarse necesariamente o por la opinión pública o por el conocimiento de los expertos. La opinión pública no era fiable porque sólo podía unirse en torno a eslóganes e «imágenes simbólicas». La desconfianza de Lippmann respecto a la opinión pública se basaba en la distinción epistemológica entre la verdad y la mera opinión. La verdad, tal como él la concebía, nacía de la investigación científica desinteresada. Todo lo demás era ideología. Por eso había que restringir rigurosamente el alcance del debate público. Éste era, a lo sumo, una desagradable necesidad. No era la esencia de la democracia sino su «principal defecto», que sólo se producía porque, desgraciadamente, el «conocimiento exacto» disponible era limitado. Lo ideal sería que no hubiera debate público en absoluto. Las decisiones sólo se basarían en «patrones de medida» científicos. La ciencia se abriría paso entre los «confusos estereotipos y eslóganes», entre los «hilos de la memoria y la emoción» que mantenían atado al «administrador responsable».

El papel de la prensa, para Lippmann, consistía en transmitir información, no en fomentar la discusión. La relación entre la in-

formación y la discusión era de antagonismo, no de complementariedad. No opinaba que la información fiable fuera una condición necesaria de la discusión, sino que, por el contrario, la excluía, hacía que la discusión no fuera necesaria. Había discusiones cuando faltaba información fiable. Lippmann había olvidado lo que había aprendido –o debería haber aprendido– de William James y John Dewey: que nuestra búsqueda de información fiable se guía precisamente por las preguntas que surgen en las discusiones sobre un curso de acción dado. Sólo llegamos a ser conscientes de lo que sabemos y lo que nos queda por aprender sometiendo nuestras preferencias y proyectos a la prueba del debate. Mientras no tenemos que defender nuestras opiniones en público siguen siendo opiniones en el sentido peyorativo de Lippmann: convicciones a medio formar basadas en impresiones fortuitas y suposiciones acríticas. Lo que hace que nuestros puntos de vista trasciendan la categoría de «opiniones» es la acción de expresarlas y defenderlas, es lo que les da forma y definición y permite a otros reconocerlas también como una descripción de su propia experiencia. En resumen: sólo conocemos nuestra mente cuando nos explicamos ante los demás.

El intento de convencer a los demás de nuestros puntos de vista tiene el peligro de que, por el contrario, seamos nosotros los que adoptemos sus opiniones. Tenemos que entrar imaginariamente en los argumentos de nuestros oponentes, aunque sólo sea para refutarlos, y podemos acabar persuadidos por los que queremos persuadir. La discusión es arriesgada e imprevisible, y por ello educativa. La mayoría de nosotros tendemos a concebirla –igual que Lippmann– como un choque de dogmas rivales, un combate a gritos en el que ningún bando cede terreno alguno. Pero las discusiones no se ganan callando a gritos a los oponentes. Se ganan cambiando la opinión de los oponentes, algo que sólo puede suceder si escuchamos respetuosamente los argumentos contrarios y, sin embargo, persuadimos a sus defensores de que en esos argumentos hay algún error. En el curso de esta actividad también podemos llegar a la conclusión de que es en nuestros argumentos en los que hay algún error.

Si insistimos en que la discusión es la esencia de la educación, defenderemos la democracia no como la forma de gobierno más eficaz sino como la más educativa, una forma de gobierno que amplía el círculo del debate lo más posible obligando así a todos los ciudadanos a expresar sus opiniones, a poner en riesgo sus puntos de vista y a cultivar las virtudes de la elocuencia, la claridad de pensamiento y expresión y el buen juicio. Como hizo notar

Lippmann, las pequeñas comunidades son el lugar clásico de la democracia; pero no porque sean «completas» en sí mismas sino sencillamente porque permiten la participación de todos en los debates públicos. En lugar de despreciar la democracia directa por inaplicable a las circunstancias modernas, tenemos que volver a crearla a una escala más grande. En este sentido la prensa equivale a la asamblea local.

Eso es, en efecto, lo que Dewey defendió –aunque, por desgracia, no muy claramente– en *The Public and Its Problems* («El público y sus problemas», 1927), libro escrito como réplica a los estudios críticos de Lippmann sobre la opinión pública. La distinción de Lippmann entre la verdad y la información se basaba en una «teoría del conocimiento del espectador», como explica James W. Carey en su *Communication as Culture* («La comunicación como cultura»). Según Lippmann, el conocimiento es lo que obtenemos cuando un observador, preferiblemente un observador formado científicamente, nos proporciona una copia de la realidad que todos podemos reconocer. Dewey sabía, por el contrario, que hasta los científicos discuten entre ellos. «La investigación sistemática», afirmaba, sólo era el comienzo del conocimiento, no su forma final. El conocimiento requerido por cualquier comunidad –fuera una comunidad de investigadores científicos o una comunidad política– sólo procedía del «diálogo» y del «toma y daca directo».

Como señala Carey, es significativo que el análisis deweyano de la comunicación se centrara más en el oído que en el ojo. «La conversación», escribió Dewey, «tiene un significado vital, ausente en las palabras fijadas y congeladas del lenguaje escrito... Las relaciones del oído con el pensamiento y la emoción vitales y exteriorizados son inmensamente más estrechas y variadas que las del ojo. La vista es un espectador; el oído, un participante.»

La prensa amplía el alcance de la discusión complementando la palabra hablada con la palabra escrita. Si la prensa debe pedir perdón por algo, no es porque la palabra escrita sustituya deficientemente el lenguaje puro de las matemáticas. Lo importante es que la palabra escrita sustituye deficientemente la palabra hablada. Pero es un sustituto aceptable si el modelo del lenguaje escrito es el lenguaje hablado y no el de las matemáticas. Según Lippmann, la prensa no era fiable porque nunca podría darnos representaciones adecuadas de la realidad, sino sólo «imágenes simbólicas» y estereotipos. El análisis de Dewey seguía una línea crítica más penetrante. Como dice Carey, «la prensa, considerando que su papel es informar al público, abandona su papel de medio impulsor de la conversación en nuestra cultura». La prensa, adoptando el ideal lippmanniano de objetividad, ya no sirve para

cultivar «ciertos hábitos esenciales» en la comunidad: «La capacidad de entender un argumento, de captar el punto de vista ajeno, de ampliar los límites de la comprensión y de discutir los distintos objetivos que se podrían perseguir».

El auge simultáneo de las industrias publicitaria y de relaciones públicas ayuda a explicar por qué la prensa abdicó de su función más importante –ampliar el foro público– al mismo tiempo que se volvía más «responsable». La prensa responsable, en cuanto opuesta a la prensa partidista o de opinión, atraía a la clase de lectores a los que querían llegar los anunciantes: lectores adinerados, la mayoría de los cuales probablemente se consideraban a sí mismos votantes independientes. Estos lectores querían estar seguros de estar leyendo todas las noticias dignas de ser imprimidas, no la visión de las cosas particular y, sin duda, sesgada de un director. La responsabilidad llegó a identificarse con la ausencia de controversia porque los anunciantes estaban dispuestos a pagar por ello. Algunos anunciantes también estaban dispuestos a pagar por el sensacionalismo, aunque en conjunto preferían llegar a un público respetable, antes que a una mera gran cantidad de lectores. Lo que claramente no preferían era la «opinión», no porque los argumentos filosóficos de Lippmann les convenciesen sino porque la información con opinión no aseguraba que se fuera a llegar a una audiencia adecuada. Sin duda también esperaban que a los anuncios que rodeaban las cada vez más estrechas columnas de información se les contagiase el aura de objetividad que era la característica esencial del periodismo responsable.

En un curioso giro histórico, los anuncios, la publicidad y las demás formas de persuasión comercial llegaron a presentarse como información. Los anuncios y la publicidad sustituyeron el debate público. Los «persuasores ocultos» –como los llamó Vance Packard– sustituyeron a los antiguos directores, ensayistas y oradores que no ocultaban su partidismo. La información y la publicidad fueron cada vez más difíciles de distinguir. La mayor parte de las «noticias» de nuestros periódicos –el 40 %, según una estimación conservadora del profesor Scott Cutlip, de la Universidad de Georgia– consisten en materias elaboradas por agencias de prensa y oficinas de relaciones públicas y después regurgitadas intactas por los órganos «objetivos» del periodismo. Nos hemos acostumbrado a la idea de que la mayor parte del espacio de los periódicos se dedique a los anuncios; dos tercios al menos de la mayoría de los periódicos. Pero si consideramos las relaciones públicas como otra forma de publicidad –lo que no está traído

por los pelos, pues ambas están alimentadas por empresas privadas de inspiración comercial– tenemos que acostumbrarnos a la idea de que gran parte de las «noticias» también consisten en publicidad.

La decadencia de la prensa partidista y el ascenso de un nuevo tipo de periodismo que pretende niveles rigurosos de objetividad no garantiza un suministro estable de información utilizable. Si la información no procede de un continuo debate público, en su mayor parte será irrelevante en el mejor de los casos; desorientadora y manipuladora en el peor. La información la generan cada vez más los que quieren promocionar algo o a alguien –un producto, una causa, un candidato político o un empleado público– sin argumentar sus méritos ni presentarse explícitamente como material publicitario. Gran parte de la prensa se ha convertido, en su afán de informar al público, en un conducto para algo semejante al correo publicitario. Igual que la oficina de Correos –otra institución que antes servía para ampliar el ámbito de la discusión cara a cara y crear «comisiones por correspondencia»–, ahora transmite una abundante información inútil e indigestible que nadie desea, la mayor parte de la cual termina en la basura sin que la hayan leído. El efecto más importante de esta obsesión por la información –además de la destrucción de árboles para fabricar papel y el creciente engorro de la «gestión de la basura»– es que socava el prestigio de la palabra. Cuando las palabras sólo se utilizan como instrumentos de publicidad o propaganda, pierden su poder de persuasión. Pronto dejan de tener significado. La gente pierde la capacidad de emplear el lenguaje precisa y expresivamente e incluso de distinguir una palabra de otra. La palabra hablada se adapta al modelo de la palabra escrita en lugar de suceder lo contrario, y el lenguaje ordinario empieza a sonar como la jerga coagulada que vemos impresa. El lenguaje ordinario empieza a sonar a «información», un desastre del que el inglés quizá nunca se recupere.

Capítulo 10

EL PSEUDORRADICALISMO ACADÉMICO: LA CHARADA DE LA «SUBVERSIÓN»

Los debates sobre la educación superior, tal como los transmiten los medios de comunicación nacionales, confirman la impresión de que las nuevas élites viven en un pequeño mundo propio muy lejano de las preocupaciones cotidianas de los hombres y las mujeres corrientes. Las ruidosas batallas sobre el «canon», que han convulsionado algunas facultades de un puñado de universidades importantes, no tienen relación alguna con el estado de la educación superior en general. Al fin y al cabo, los colegios universitarios estatales de cuatro años y los colegios comunitarios de dos años tienen muchos más alumnos que las universidades renombradas como Harvard o Stanford, que reciben una atención desproporcionada. En 1990 más de la mitad de los estudiantes de primer año de la nación asistían a colegios comunitarios. Además, el carácter bombástico de las enseñanzas ha expulsado a la clase media de las escuelas interesantes que hay en la cumbre del sistema educativo. El aumento de las matrículas de grupos de bajos ingresos, especialmente los negros y los hispanos, ha ocultado un proceso más importante, el del creciente monopolio de las universidades y los colegios importantes, tanto públicos como privados, por las clases más ricas. Según Russell Jacoby –cuyo *Dogmatic Wisdom: How the Culture Wars Have Misled America* («Sabiduría dogmática. Cómo han extraviado a América las guerras culturales») constituye un saludable correctivo para la excesiva importancia que suele atribuirse a las instituciones de élite– más del 60 % de los estudiantes de primer año de la UCLA (Universidad de California, Los Ángeles) en 1991 procedían de familias con ingresos de más de sesenta mil dólares, y

el 40 %, de familias con ingresos de más de cien mil dólares. Los observadores aplauden la diversidad étnica, pero no perciben la «homogeneidad opulenta», en palabras de Jacoby, que «desmiente que haya inmensas diferencias culturales entre los estudiantes».

La estratificación económica significa que una educación liberal, tal como es en la actualidad, se ha convertido en una prerrogativa de los ricos, junto con un pequeño número de estudiantes procedentes de selectas minorías. La gran mayoría de los estudiantes de colegios universitarios, relegados a instituciones que incluso han renunciado a intentar una educación liberal, estudian negocios, contabilidad, educación física, relaciones públicas y otras materias prácticas. Reciben poca formación en escritura –a no ser que «Inglés comercial» sea un sustituto aceptable–, leen libros raramente y se gradúan sin saber historia, filosofía ni literatura. Sus únicos conocimientos sobre la cultura universal proceden de materias obligatorias como «Introducción a la sociología» y «Biología general». De todas formas, la mayoría tienen trabajos de dedicación parcial que les dejan poco tiempo para la lectura y la reflexión. Mientras los liberales y los conservadores discuten sobre la revisión de un currículum supuestamente «eurocéntrico», sobre la política destinada a promover la diversidad y la «sensibilidad» raciales y las implicaciones teóricas del postestructuralismo, el problema principal pasa inadvertido: el abandono de la misión histórica de la educación americana, la democratización de la cultura liberal.

Cabría esperar que la izquierda académica, sedicente portavoz de la gente corriente, se opusiera a una reestructuración de la educación superior que abandona a su suerte a esas personas. Pero a los académicos radicales de hoy les interesa más la defensa de sus privilegios profesionales contra las críticas que vienen del exterior. Joan Scott, del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, desecha estas críticas como procedentes de «estudiosos desafectos» e «intelectuales marginales». Los académicos de izquierdas no se pueden molestar en discutir con adversarios o comprender sus puntos de vista. Hablan con la irritante complacencia de miembros de un círculo profesional que ha renunciado a comunicarse con un público más amplio, como profesores o como escritores. Defienden su jerga ininteligible afirmando que es el lenguaje de la «subversión», habiendo desechado el lenguaje corriente por ser un instrumento de opresión. «El lenguaje de la "claridad"», dicen, «desempeña... [un papel] dominante en una cultura que utiliza inteligente y poderosamente el lenguaje "claro" y "simplista" para socavar... el pensamiento complejo y críti-

co.» La consecuencia lógica es que sólo los especialistas están capacitados para hablar de la situación de las humanidades. Jacoby cita a Michael Berube, un profesor inglés que desestima la crítica periodística de la academia basándose en que sólo los iniciados pueden entender la «teoría de la recepción», el «nuevo historicismo» y otros misterios similares. Según otro profesor radical, «los que atacan la academia» no han sido capaces «de aprender los nuevos lenguajes críticos» y, por ello, se los puede ignorar. A Fredric Jameson, un importante investigador dedicado a los «estudios culturales», le sorprende que los profanos pretendan encontrar su obra inteligible –«expuesta con toda la ociosa elegancia de una revista de café»– cuando nunca pedirían lo mismo a la «física nuclear, la lingüística, la lógica simbólica» y otras especialidades profesionales. David Kaufmann, uno de los admiradores de Jameson, insiste en que su «prosa técnica» demuestra que la teoría de la cultura se encuentra ahora en el mismo nivel que las ciencias duras.

Esta forma de hablar contribuye a mejorar la autoimagen de las humanidades y a sostener su estado de ánimo frente a la crítica, pero no tiene demasido éxito fuera de la academia. El público general escucha a conservadores como William Bennett, Allan Bloom y Lynne Cheney porque dan voz a la extendida sensación de que el sistema educativo se está desmoronando y parecen tener cosas importantes que decir sobre la crisis resultante. Los izquierdistas, por el contrario –y con notables excepciones como Jacoby– se niegan a tomarse en serio el problema. En su opinión, no hay crisis. El único problema del sistema educativo es que está demasiado cerrado a las corrientes del cambio cultural. Los cambios que están teniendo lugar –resumidos habitualmente como una tendencia hacia el «pluralismo» cultural– producirán efectos beneficiosos si los permiten continuar. Introducirán nuevas voces y nuevos puntos de vista en un sistema que lleva demasiado tiempo dominado por los varones blancos. Corregirán el canon de obras maestras reconocidas o incluso destruirán por completo la idea «elitista» de un canon. El pluralismo cultural acabará con el respeto exagerado por el gran arte y la alta cultura que sólo ha servido para excluir a las minorías oprimidas. Estimulará los hábitos críticos de pensamiento y dejará claro que no hay nada sagrado, nada que pueda sustraerse a la crítica.

Estos objetivos pueden ser deseables o no, pero no tocan el asunto que preocupa a los críticos de la educación. Hablar sobre el pluralismo y la diversidad no tranquiliza cuando parece que los jóvenes no aprenden a leer o escribir, cuando se gradúan con sólo un ligero barniz de cultura, cuando su provisión de conocimien-

tos generales es menor cada día, cuando no reconocen las alusiones a Shakespeare, los clásicos, la Biblia o la historia de su país, cuando las puntuaciones del SAT (*Scholastic Aptitude Test*, Examen de Aptitud Escolar) son cada vez más bajos, cuando la mano de obra y la productividad americanas ya no son la envidia del mundo y cuando la educación superior se menciona con frecuencia como la razón del éxito económico de países como Japón y la antigua Alemania Occidental. Éstos son los hechos que preocupan a la gente corriente, y cualquier reflexión seria sobre la educación debe tenerlos en cuenta.

También tiene que dar respuesta a la conciencia de derrumbamiento moral, a la creencia de que nuestros hijos están creciendo sin valores apropiados. Quizá los críticos del relativismo moral y el «humanismo secular» simplifiquen el problema, pero no hay que despreciar sus preocupaciones. Muchos jóvenes están moralmente perplejos. Perciben las exigencias éticas de la «sociedad» como atentados contra su libertad personal. Creen que entre sus derechos individuales se encuentra el de «crear sus propios valores», pero no saben explicar qué significa eso, aparte del derecho a hacer lo que les apetezca. No parecen comprender la idea de que los «valores» implican algún principio de obligación moral. Insisten en que no le deben nada a la «sociedad», abstracción que domina sus intentos de pensar sobre asuntos sociales y morales. Si se adaptan a las expectativas sociales, sólo lo hacen porque la conformidad es la línea de menor resistencia.

Las discusiones sobre la educación se parecen a los debates sobre la familia, un tema estrechamente relacionado con aquél. La derecha habla de derrumbamiento y crisis; la izquierda de pluralismo y diversidad. La derecha no ofrece una explicación convincente del problema, y mucho menos una solución convincente; pero al menos reconoce la existencia del problema: la frecuencia del divorcio; el aumento del número de hogares encabezados por mujeres; la inestabilidad en las relaciones personales; los efectos destructivos de esta inestabilidad sobre los niños. Para la izquierda estos procesos son saludables síntomas de cambio, un movimiento de la familia nuclear dominada por el varón hacia una estructura familiar pluralista en la que la gente podrá elegir entre distintas formas de vida. El que una de estas formas sea sancionada socialmente les parece tan rechazable a los progresistas como una cultura común o un currículum común. La transición de la uniformidad al pluralismo, dicen, puede provocar confusión; pero la confusión es un precio pequeño que hay que pagar a cambio de la libertad de elección.

Para los que no pueden ver las cosas con ese optimismo, estos argumentos sólo disfrazan como progreso el hundimiento de la familia. Desde su punto de vista, cabe plantearles la misma objeción a los que defienden las tendencias recientes en las humanidades argumentando que «precisamente estos acontecimientos que ahora parecen defectos de las humanidades muestran en realidad la existencia de transformaciones vivificadoras».[1]

Es fácil demostrar que las interpretaciones conservadoras de la crisis cultural, se basen en el estado de la familia o el de la educación superior, con frecuencia son exageradas y están mal informadas. La afirmación de que el marxismo ha llegado a dominar la vida académica no resiste la menor investigación. El marxismo ya no es automáticamente sospechoso porque ya no es la fuente principal de ideas radicales. El marxismo ha «abandonado tácitamente sus aspiraciones de ocupar un puesto dominante en el discurso radical», como señala Martin Jay. Pero eso no resuelve la cuestión de si un «discurso radical» es el que lleva la voz cantante en la vida académica, al menos en las humanidades. El propio Jay hace notar que el «nuevo lema de la "raza-género-clase"» se «invoca ahora de modo mareantemente previsible en ciertas discusiones académicas». Si ése es el caso, debemos prestar atención a lo que dicen los críticos conservadores sobre esta nueva forma de «discurso radical». Y tampoco podemos ignorar a los que atacan este pseudorradicalismo desde posiciones de izquierdas. Con lo que podría llamarse una previsibilidad mareante, Jay desecha la crítica de Jacoby del radicalismo académico en *The*

1. Estas tranquilizadoras palabras aparecen en un informe de 1989, *Speaking for the Humanities* («Hablando a favor de las humanidades»), publicado por el American Council of Learned Societies, dirigido por George Levine y escrito conjuntamente por Peter Brooks, Jonathan Culler, Marjorie Garber, E. Ann Kaplan y Catharine R. Stimpson. Se menciona a otros estudiosos que han «respaldado su postura», entre ellos Jules Chametzsky, Murray Krieger, Dominick LaCapra, Richard L. McCormick, Hillis Miller y Richard Vann, todos ellos importantes en sus respectivas disciplinas.

Donde los críticos de las humanidades ven confusión y desorden, estos autores ven «fermento intelectual», discusión penetrante e innovación audaz. Permanecen impertérritos en su resuelto optimismo a pesar del descenso de las matrículas, la excesiva especialización, la jerga incomprensible o la subordinación de la enseñanza a la investigación. Piensan que «la actividad interdisciplinar» servirá de correctivo para la especialización. El descenso de las matrículas no se debe al «fracaso intelectual y pedagógico» sino a «la presión económica». La jerga es perjudicial, pero se la reconoce como tal; «ciertamente lo hacen los autores de este informe». La enseñanza y la investigación se complementan; etc. Estos autores no dicen nada sobre la crítica más importante: que los estudiantes se gradúan en los colegios en un estado de profunda ignorancia acerca del mundo. Parece que no se han planteado la posibilidad de que esta crítica pudiera tener algo de cierto. Quizá no les importe.

Last Intellectuals («Los últimos intelectuales») como un «lamento nostálgico» por el declive de «los sedicentes intelectuales universales capaces de hablar a y en nombre de la sociedad entera». ¿Exige realmente la crítica social una pretensión de universalidad como ésa? Ésta es una pregunta importante a la que volveremos; pero la pregunta que ha quedado sin respuesta en la indiferencia del comentario de Jay sobre Jacoby es si puede prosperar alguna clase de crítica social cuando el «discurso radical», con su ascendencia creciente en las humanidades, tiene tan poco contacto con el mundo ajeno a la academia.

A Roger Kinball no le preocupa especialmente el destino de la crítica social; pero cualquiera a quien sí le preocupe leerá con gran beneficio el ataque al radicalismo académico que realiza en *Tenured Radicals* («Radicales numerarios»). Kimball es director del *New Criterion*, de Hilton Kramer, uno de los últimos bastiones de la modernidad y la alta cultura. Sólo eso ya basta para desacreditarle a ojos de los que leen principalmente *Yale French Studies*, *New German Critique*, *Critical Inquiry*, *Social Text*, y *October*. En la era de lo «posmoderno», lo «poshumanista», lo «postestructural» y lo «poscontemporáneo», la defensa que realiza el *New Criterion* de la modernidad literaria –defensa que antes era patrimonio de los intelectuales de vanguardia identificados con la izquierda– lo sitúa de manera inconfundible en el bando reaccionario. Pero cualquiera que lea el libro de Kimball con mente abierta reconocerá la exactitud de muchas de sus observaciones. Traduciendo la «verborrea sobrecargada» de la desconstrucción a inglés corriente, deshincha sus pretensiones y muestra «en qué medida puede... inmiscuirse en la credulidad del lector sin hacer concesiones al sentido común». Muestra, por ejemplo, cómo puede Michael Fried torturar el cuadro *Los picapedreros*, de Courbet, para convertirlo en una representación metafórica de la castración, de la violencia que el artista inflige a la naturaleza; cómo ciertos teóricos de la arquitectura «pueden pretender que la arquitectura no consiste realmente en construir edificios adecuados, útiles, quizás incluso bellos, sino en "interrogar a la forma", subvertir "la lógica de la pared"», etc.; y cómo los defensores de Paul de Man reducen la controversia sobre sus artículos pronazis de la época de la guerra a una discusión sobre el lenguaje.

Kimball muestra el arribismo que subyace a todo este «intelectualismo etéreo» sobre la indeterminación del lenguaje y el estatuto problemático de la verdad y la identidad. Los nuevos humanistas, aparentemente indiferentes respecto al mundo cotidiano en su insistencia en que el lenguaje, el arte o incluso la arquitectura sólo se refieren a sí mismos, se vuelven mundanos cuando

se trata de su propio ascenso por la escalera académica. Los estudios literarios se han vuelto autorreferentes en un sentido distinto del de los que habitan en la ineludible calidad autorreferente del lenguaje; en el sentido de que su función principal consiste en construir reputaciones académicas, llenar las páginas de las revistas académicas y sostener la demanda de estudios literarios. El desdén por el público general, tan inconfundible en la obra de los nuevos teóricos de la literatura, demuestra una convicción injustificada de su superioridad intelectual; pero también demuestra que han entendido que nadie consigue la permanencia académica escribiendo para el gran público.

Como los nuevos humanistas establecidos afirman estar contra todo establecimiento y del lado de las minorías oprimidas excluidas del «canon» académico, es importante reconocer la condescendencia con la que contemplan no sólo al público ajeno a la academia sino también a las minorías en cuyo nombre dicen hablar. Como dice Kimball, la afirmación de que los escritos producidos por «varones blancos occidentales antes de 1900» –un reproche corriente ahora– son inasequibles para las mujeres, los negros y y los hispanos, demuestra poco respeto por la inteligencia o la capacidad de identificación imaginaria de estos grupos. Esta clase de pensamiento «significa que los más altos logros de la civilización están de alguna manera fuera del alcance de ciertos grupos», en palabras de Kimball. La «retórica emancipatoria» de los académicos resulta «profundamente excluyente; podría decirse incluso que racista y sexista» en sus supuestos implícitos. Al parecer, la gente corriente –especialmente si pertenece al grupo étnico o raza equivocada– no puede leer a los clásicos entendiéndolos, si es que puede leer algo en realidad. Por lo tanto, hay que reformar el currículum dando mayor importancia a las películas, fotografías y libros que no exijan demasiado al lector, todo ello en nombre de la democratización de la cultura.

El estudio de la cultura popular, según los autores del reciente manifiesto de la izquierda académica *Speaking for the Humanities*, «proporciona a los estudiantes un marco desde el cual criticar los materiales que consumen sin pensar todos los días». Puede haber producido o no ese feliz efecto, pero sospechamos que muchos profesores la alaban sencillamente porque resulta más asequible para los alumnos que los libros llenos de alusiones irreconocibles a tradiciones culturales y acontecimientos históricos que desbordan su experiencia inmediata. Los que ensalzan el «vigor y la pertinencia de la discusión contemporánea en el seno de las humanidades» afirman, muy correctamente, que «la ense-

ñanza de la alteridad» es «una de las funciones principales de los estudios humanísticos». Pero sus reformas tienen a menudo el efecto contrario. En nombre del pluralismo se priva a los estudiantes del acceso a la experiencia que trasciende su horizonte inmediato y además se les anima a desechar gran parte de esa experiencia –a menudo conservada en obras con categoría de clásicos– por tratarse de la cultura de los «varones blancos occidentales». En el mejor de los casos, el contacto con «la alteridad» se convierte en un camino de una sola dirección. A los hijos de los privilegiados se les anima a –se les exige incluso– aprender algo sobre «los intereses, las situaciones, las tradiciones marginadas, reprimidas»; pero a los negros, los hispanos y las otras minorías se les exime de conocer la «alteridad» presente en la obra de «los varones blancos occidentales». Una engañosa doble medida, enmascarada como tolerancia, niega a esas minorías los frutos de la victoria por la que lucharon durante tanto tiempo: el acceso a la cultura universal. El mensaje subyacente de que son incapaces de apreciar o entender esa cultura se manifiesta con la misma claridad en el nuevo «pluralismo» académico que en la antigua intolerancia y exclusivismo. Más claramente, en realidad, ya que antes la exclusión se basaba más en el miedo que en el desprecio. Los poseedores de esclavos temían que el acceso a lo mejor de la cultura euroamericana suscitara en éstos el deseo de ser libres.

El caso de Frederick Douglass –como los de W. E. B. Du Bois, Langston Hughes, Richard Wright, Ralph Ellison, Harold Cruse y otros intelectuales negros– demuestra que esos temores no eran infundados. Douglass recordaba en su autobiografía que había empezado a estudiar el arte de la retórica tras leer sobre un esclavo que había defendido la libertad con tal elocuencia que había convertido a su amo. En consecuencia, Douglass se sumergió en los más famosos maestros de la oratoria británica en el siglo XVIII: Pitt, Sheridan, Burke y Fox. «La lectura de estos discursos», dice, «amplió mucho mi limitado bagaje lingüístico, y me permitió poner en palabras muchos pensamientos interesantes que hacía poco habían destellado a través de mi alma y se habían extinguido por falta de expresión.» Actualmente estos mismos discursos serían descartados como objetos de estudio inadecuados para los negros por formar parte de un odioso canon de opresión –aunque, de hecho, hayan desaparecido del canon hace mucho tiempo– cuya perpetuación sólo serviría para apuntalar el imperialismo cultural de los varones blancos. Pero Douglass no se preguntó –el pobre ignorante– si la mente de un negro quedaría deformada por la influencia de la cultura del opresor, o si la

defensa de la libertad podría argumentarse mejor en el idioma de su propio pueblo; o si no sería imposible hacerlo mediante argumentos sino sólo recurriendo a la fuerza; y la elocuencia de la época neoclásica de la literatura inglesa, aunque resulte altisonante desde los criterios del siglo XX, le dio su propia voz y le permitió participar en la ardiente discusión pública sobre la esclavitud que tenía lugar en su época. Sus estudios no hicieron disminuir su compromiso con la libertad o su identificación con su pueblo, sino que le permitieron hablar en su nombre. Y no sólo hablar, sino también ordenar «pensamientos interesantes» que de otro modo habrían permanecido confusos, incoherentes, frustrados e improductivos. El poder de la palabra –adquirido mediante algo equivalente a una educación clásica– le permitió acceder tanto al mundo interior de sus propios pensamientos como al mundo público en el que tenía que decidirse el futuro de su pueblo para bien o para mal.

La mayor parte de las deficiencias de nuestro sistema educativo se deben, de una u otra forma, a la incapacidad creciente de creer en la realidad del mundo interior o del mundo público, en un núcleo estable de la identidad personal o en una política que se eleve por encima de la trivialidad y de la propaganda.

La simplificación del currículum de las humanidades en nuestra época no ha hecho que aumente el número de estudiantes de estas disciplinas. Los estudiantes entienden demasido bien que los cursos de humanidades raras veces ofrecen mucho más que «posturas ideológicas, cultura popular y juegos de palabras herméticos», en términos de Kimball. Sin duda, este autor subestima la presión que se ejerce sobre los estudiantes para que estudien disciplinas que conduzcan más directamente hacia un empleo lucrativo; pero es verdad, según mi experiencia, que los estudiantes –al menos los mejores– rechazan una dieta de hambre de cultura popular y teoría literaria que les dice que los «textos» sólo se refieren a sí mismos y a otros textos y por ello no puede esperarse que cambien nuestro modo de vida. Creo que a los estudiantes también los desanima el modo predominante de crítica cultural, que degenera fácilmente en una «especie de cinismo», como dice Kimball, «para el cual nada se entiende correctamente mientras no se ve como corrupto, engañoso o hipócrita».

Según Kimball, las teorías lingüísticas tan influyentes actualmente en las humanidades, fascinadas por la imprecisión y la ambigüedad del lenguaje, pasan por alto el «espacio que hay entre el escepticismo nihilista y la creencia ingenua». Los partidarios de estas teorías plantean un falso modelo de objetividad desin-

teresada, una concepción «supercartesiana» del lenguaje como «medio perfectamente transparente que representa nuestros pensamientos sobre el mundo sin merma ni ambigüedad», concluyendo que, como el lenguaje no puede satisfacer esas exigencias, nunca puede aspirar a tener pretensiones de verdad. Ése es un importante argumento contra el cinismo que se niega a distinguir entre las ideas y la propaganda, la argumentación y la guerra ideológica. Pero Kimball lo esgrime indiscriminadamente. No se limita a criticar a los nihilistas que insisten en que los argumentos son invariablemente políticos en el peor sentido y que los que vencen en cualquier discusión son los que tienen el poder para imponer sus argumentos a los demás. Su crítica se extiende a todos los que cuestionan la necesidad de fundamentación epistemológica. «El fundamentismo», señala con desaprobación, «se ha convertido en el principal chivo expiatorio para muchos humanistas académicos contemporáneos». Pero es más que un chivo expiatorio. Es un asunto relevante que no puede resolverse aludiendo a los excesos y los absurdos de los que se aferran al eslogan del antifundamentismo sin entender el significado de la discusión.

El ataque al fundamentismo no es sólo otra moda académica, aunque se haya puesto de moda en algunos ámbitos. Surge de las mismas consideraciones que preocupan al propio Kimball: el miedo a que la «búsqueda de la certeza», como la llamó Dewey, se hunda en el escepticismo en cuanto se revele el carácter ilusorio de la certeza intelectual. La esperanza de fundamentar nuestro conocimiento del mundo en proposiciones inatacables por la duda –la esperanza que inspiró la revolución cartesiana en filosofía, la revolución científica del siglo XVII y gran parte de la Ilustración– se ha derrumbado, y el objeto de la filosofía del siglo XX es intentar medir las consecuencias de este hundimiento. Algunos filósofos han intentado rescatar la antigua epistemología reduciendo el alcance del discurso filosófico a cuestiones técnicas y formales de las que supuestamente puede hablarse con precisión matemática. Otros insisten en que lo único que queda es un completo escepticismo. Una tercera escuela, que incluye las múltiples variedades del pragmatismo del siglo XX, sostiene que la imposibilidad de la certeza no excluye la posibilidad de un discurso racional, de afirmaciones que produzcan un asentimiento provisional aunque carezcan de una fundamentación indiscutible y estén por ello sujetas a revisión.

Inevitablemente, los debates filosóficos sobre el fundamentismo han influido en el trabajo de las humanidades; sugiriendo, por ejemplo, una concepción más positiva de la ideología que

las concepciones con las que nos educamos. Así, según Clifford Geertz, el menosprecio de la ideología en la posguerra por científicos sociales como Raymond Aron, Edward Shils, Daniel Bell y Talcott Parsons tuvo como resultado la proscripción no sólo de las afirmaciones políticamente beneficiosas sino de todas las afirmaciones no verificables científicamente. (Esto fue antes de que Thomas Kuhn pusiera en duda la propia idea de verificación científica.) En otras palabras: la crítica de la ideología erradicó de la discusión política y el estudio serio un amplio abanico de estrategias de comunicación alusivas, simbólicas, metafóricas y cargadas emocionalmente. El ataque a la ideología en el siglo XX ha reproducido el ataque a la religión en la Ilustración, rebajando el nivel del análisis del pensamiento político –al reducirlo a mentiras, distorsiones y racionalizaciones– del mismo modo que el análisis del pensamiento religioso se vulgariza cuando la reduce a una mera superstición.[2]

Si Geertz tiene razón, el cinismo que no distingue entre el poder y la persuasión ya estaba implícito en la crítica neopositivista de la ideología, cuya retórica recordaba mucho la del ateísmo militante. Los que deseaban el final de la ideología esperaban que la discusión política pudiera reducirse a los asuntos técnicos en los que pudieran ponerse de acuerdo los expertos. Como no se produjo el fin de la ideología era fácil concluir, con Foucault y Derrida, que cualquier clase de conocimiento era una mera función del poder o, como lo expresa Stanley Fish, que «el poder da la razón», lo que significa que «en la ausencia de una perspectiva libre de interpretación, siempre habrá una perspectiva interpretativa que predomine por haberse impuesto a sus competidoras». Geerz arguye, por el contrario, que una ideología dada vence en la lucha

2. «Esta analogía», insiste Geertz, «no es forzada. En *El opio de los intelectuales* de Raymond Aron, por ejemplo, no sólo el título –que se hace eco irónicamente del mordaz iconoclasma de Marx– sino toda la retórica de la argumentación ("mitos políticos", "la idolatría de la historia", "clérigos y fieles", "clericalismo secular", etc.) recuerda en grado sumo la literatura del ateísmo militante. La estrategia de Shils de invocar las patologías extremas del pensamiento ideológico –el nazismo, el bolchevismo o cualquier otra– como sus formas paradigmáticas recuerda la tradición en la que la Inquisición, la depravación personal de los papas renacentistas, el salvajismo de las guerras de la Reforma o el primitivismo del fundamentalismo bíblico se aducen como arquetipos de la creencia y el comportamiento religioso. Y la opinión de Parsons de que la ideología se define frente a la ciencia por su insuficiencia cognoscitiva quizá no sea tan distinta como podría parecer de la idea comteana de que la religión se caracteriza por una concepción acríticamente figurativa de la realidad, que una sociología seria, purificada de toda metáfora, pronto dejará obsoleta. Podemos esperar tanto tiempo el "fin de la ideología" como los positivistas esperaron el fin de la religión».

con otras ideologías no porque sus defensores tengan el poder de hacer callar a la oposición sino porque proporciona un «mapa» mejor de la realidad, una guía más fiable para la acción. Su rehabilitación de la ideología -y, por extensión, de la crítica al fundamentismo, al menos en alguna de sus formas- permite reabrir la posibilidad de someter los asuntos morales y políticos a una discusión seria y refutar a los que niegan la posibilidad de defender inteligentemente ninguna postura moral o política.

En respuesta a la crítica derechista de las humanidades, los autores de *Speaking for the Humanities* resumen la posición escéptica cuando escriben: «Hemos aprendido a preguntar si las pretensiones de universalidad no quieren elevar al rango de norma las preocupaciones de un grupo particular y anulan por parciales o limitadas las de los otros grupos». Pero no se puede prescindir tan fácilmente de las «pretensiones de universalidad». Como nos enseñó Gramsci hace mucho tiempo, ninguna ideología puede conseguir la «hegemonía» si sólo sirve para legitimar los intereses de una clase particular y «anular» los de las demás. Lo que da fuerza vinculante a las ideologías es su capacidad de hablar a las necesidades y los deseos humanos permanentes, aunque su visión del mundo sea necesariamente ciega para sus propias limitaciones. En la medida en que las ideologías expresan aspiraciones universales, sus críticos tienen que argumentar en el mismo terreno y no limitarse a desecharlas acusándolas de ser racionalizaciones legitimadoras. Lo que crea la posibilidad de una cultura común no es el acuerdo universal sobre los fundamentos epistemológicos, sino la necesidad de argumentar en este terreno común.

Kimball subraya correctamente la importancia de una cultura común, pero su rígida distinción entre el «juicio imparcial» y «objetivo» y el «cabildeo partidista» -entre la «descripción desapasionada y la propaganda parcial», la «verdad» y la «persuasión», la «razón» y la «retórica»- deja poco lugar al importante trabajo de la discusión intelectual. La descripción nunca es «desapasionada» si no trata sobre asuntos triviales o desprovistos de importancia. El juicio no es nunca completamente «imparcial». El ataque indiscrimado de Kimball al «credo antifundamentista» implica que una cultura común tiene que suscitar un asentimiento universal y que, por ello, la enseñanza de las humanidades debe centrarse en un canon de clásicos indiscutibles. Pero los cánones siempre son discutibles, se encuentran siempre en un proceso de revisión. Recordemos cómo era el canon de la literatura americana hace cien años: mucho Longfellow y Whittier, nada de

Whitman, Melville o Thoreau. El problema actual de las humanidades no es que se quiera revisar el canon sino que en demasiadas ocasiones no se quiere perder tiempo razonando la exclusión o la inclusión de obras particulares. No se entra en la discusión sino que se niega todo, con frecuencia porque se piensa que los juicios estéticos son irremediablemente arbitrarios y subjetivos. La consecuencia práctica de esta clase de crítica es la instalación de currículos paralelos –uno para las mujeres, otro para los negros, otro para los hispanos, otro para los varones blancos– o el remiendo del antiguo (como en el caso de Stanford) según el principio de un igual reparto de tiempo. En ambos casos la argumentación se tira por la borda; pero también sucede lo mismo si se acepta que hay que mantener la «política» fuera de la educación. Lo que ha «corrompido nuestra educación superior» no es «la política» –como proclama el título de Kimball– sino la idea de que la política es otro nombre de la guerra. Si la política no es más que «la adopción de posturas ideológicas», como dice Kimball, obviamente no puede tener nada que ver con «la razón», «el juicio imparcial» o «la verdad». De nuevo aquí la izquierda académica se muestra básicamente de acuerdo con la derecha. Ambas sostienen la misma concepción degradada de la política como el gobierno del más fuerte, como una batalla de gritos que ahogan la voz de la razón.

La derecha y la izquierda comparten otro importante supuesto: que el radicalismo académico es auténticamente «subversivo». Kimball acepta las pretensiones radicales de la izquierda académica tal como ésta las plantea. No se opone a los «radicales numerarios» porque estén más interesados en la permanencia académica que en el radicalismo. Los critica porque, en su opinión, utilizan la seguridad de su posición académica para atacar las bases del orden social. «Cuando los hijos de los años sesenta se convirtieron en profesores y decanos, no abandonaron el sueño de una transformación cultural radical sino que pusieron manos a la obra para realizarla. Ahora... en lugar de intentar destruir físicamente nuestras instituciones educativas las están subvirtiendo desde dentro.» No cabe duda de que a ellos les gustaría pensar que eso es cierto; pero sus actividades no amenazan seriamente el control de las universidades por las empresas, y es el control empresarial, no el radicalismo académico, el que ha «corrompido nuestra educación superior». Este control empresarial es el que ha desviado los recursos sociales de las humanidades hacia la investigación militar y tecnológica, el que ha provocado una obsesión por la cuantificación que ha destruido las ciencias sociales, el que ha reemplazado el idioma inglés por la jerga bu-

rocrática y ha creado un aparato burocrático hipertrofiado cuya concepción educativa empieza y acaba en el mínimo aceptable. Una de las consecuencias del control empresarial y burocrático es que empuja a los pensadores críticos de las ciencias sociales hacia las humanidades, donde pueden entregarse a la «teoría» sin la rigurosa disciplina de la observación social empírica. La «teoría» no puede sustituir la crítica social, única forma de actividad intelectual que podría amenazar seriamente el *statu quo* y la única que no tiene reconocimiento académico. Una crítica social que tratase el verdadero problema actual de la educación superior –la asimilación de la universidad en el orden empresarial y el nacimiento de una clase científica cuyas actividades «subversivas» no amenazan seriamente ningún interés particular establecido– sería una grata aportación al discurso contemporáneo. Sin embargo, y por razones obvias, es improbable que esta clase de discurso reciba demasiado apoyo por parte de la izquierda académica o de sus críticos de la derecha.

Tercera parte

LA NOCHE OSCURA DEL ALMA

Capítulo 11

LA ABOLICIÓN DE LA VERGÜENZA

Los que escriben sobre la vergüenza suelen empezar deplorando el lamentable olvido del tema por sus antecesores. Si son psiquiatras, insisten en que la vergüenza no sólo ha sido olvidada sino reprimida activamente. Ha llegado la época, dicen, de levantar el velo de la censura y «sacar la vergüenza del armario», en palabras de Michael P. Nichols. La concepción que tienen de sí mismos conlleva la imaginería de una audaz exploración, de la conquista de un territorio prohibido. Aunque rechacen todo el resto de la obra de Freud –y la actual moda de la vergüenza coincide con una reacción creciente contra Freud– la generación actual de psicoterapeutas encuentra irresistible su iconoclastia, su talante desafiante frente a los cánones aceptados de modestia y reserva, su insistencia en hablar de lo inefable.

Freud tenía razón cuando se veía como un intruso solitario que arriesgaba valientemente su vida profesional en la búsqueda de un conocimiento que todos los demás preferían ocultar. Los nuevos arqueólogos de la vergüenza, por el contrario, penetran en un campo ya trabajado por los antropólogos, por la generación de psicoanalistas de la posguerra –muchos de ellos refugiados de la Alemania nazi y muy familiarizados con las repercusiones sociales de la vergüenza– además de por Dale Carnegie y Norman Vincent Peale, que descubrieron la importancia de la autoestima mucho antes de que los psiquiatras y los psicólogos evolutivos se pusieran de acuerdo en definir la vergüenza como ausencia de autoestima y empezaran a prescribir los remedios apropiados. La vergüenza, el último yacimiento excavado inten-

samente por los teóricos y los clínicos en busca de un tesoro escondido, ya no es un tema olvidado, y mucho menos prohibido. Donald L. Nathanson reconoce que se ha puesto más que un poco «de moda».

En cualquier caso, la acusación de ocultamiento parece a primera vista irrazonable. ¿Queda todavía algo que nuestra cultura siga queriendo ocultar, especialmente algo cuya capacidad de sorprender pueda explotarse? Ya nada puede asombrarnos, y menos que nada las revelaciones íntimas sobre la vida privada. Los medios de comunicación no dudan en pasar revista a las perversiones más extrañas y los apetitos más degradados. Los moralistas nos advierten que palabras como «extraño», «perverso» y «degradado» pertenecen a un vocabulario desacreditado, excesivamente «juzgador», jerarquizante y discriminatorio. Lo único prohibido en nuestra cultura del escándalo es la tendencia a prohibir, a limitar lo que se revela.

En lugar de preguntarnos cómo podemos superar la conspiración de silencio que supuestamente rodea la vergüenza, deberíamos preguntarnos por qué este fenómeno llama tanto la atención en una sociedad tan desvergonzada. Quizá la mejor respuesta sea la proporcionada por Leon Wurmser en *The Mask of Shame* («La máscara de la vergüenza»), el mejor estudio psicoanalítico sobre la vergüenza; y muy probablemente el último, dado el probable hundimiento de la empresa psicoanalítica entera. Cuando se publicó, en 1981, la reacción contra el psicoanálisis estaba en plena boga. Un coro de críticos denunciaba las ideas de Freud como acientíficas, elitistas, patriarcales e inútiles terapéuticamente. Dentro del psicoanálisis, Heinz Kohut y sus seguidores habían desplazado el énfasis desde los conflictos intrapsíquicos al «ser entero» y sus relaciones con los demás. La necesidad de contrarrestar estas tendencias obligó a Wunster a realizar un análisis mucho más profundo que el realizado por sus antecesores de los conflictos internos causantes de la vergüenza.

Los estudios anteriores habían insistido en la diferencia entre la vergüenza y la culpa. En términos técnicos, la culpa procedía del aspecto punitivo del superyó; la vergüenza, del aspecto amoroso y amado (el ideal del yo). La culpa procedía del desafío al padre; la vergüenza, de la imposibilidad de vivir a la altura de su ejemplo interiorizado. Aunque el propio Wunster seguía esta tradición, advertía contra un énfasis excesivo en el ideal del yo. «La mera insuficiencia respecto a las pautas del yo o incluso respecto a los postulados del ideal del yo no provoca vergüenza.» Había que ver la vergüenza, igual que la culpa, como una forma

de autocastigo, una feroz condena de sí mismo enraizada, en el caso de la vergüenza, en un «sentido absoluto de no poder ser amado». Si faltaba este elemento de autotortura, sólo podía hablarse con propiedad de una «pérdida de autoestima». La negativa de Wurmser a confundir este fenómeno con la vergüenza hacía inteligibles muchas cosas que de otro modo permanecerían oscuras.

El psicoanálisis, tal como lo entendía Wurmser, era sobre todo la interpretación de los conflictos psíquicos internos y las defensas internas contra ellos. Su insistencia en la «centralidad del conflicto» frente a un «incesante alejamiento» del conflicto que estaba haciendo que el método psicoanalítico fuera cada vez más superficial, presentaba la ventaja añadida e inesperada de recuperar algunas de las asociaciones morales y religiosas que en otra época se arracimaban en torno al concepto de la vergüenza. Wurmser se preguntaba, en efecto, cómo podía la misma palabra referirse tanto al impulso de curiosear como al impulso de disimular. Recordando la sentencia freudiana de que los opuestos tienen afinidades subyacentes, descubrió que sus pacientes estaban simultáneamente obsesionados por ver y por ser vistos.

Uno de ellos, una mujer que padecía de ansiedad, depresión y una suspicacia que la consumía, le dijo: «Quiero encontrar la verdad oculta, prohibida, sobre quién es el que crea y quién es el que no crea». Una frase digna de Fausto o de Prometeo. Pero también le consumía el temor a que se revelaran sus secretos. El conocer los secretos de las otras personas –en particular los de sus padres– se convirtió en un modo de proteger los suyos. Su temor a la contaminación y a la deshonra le hacían desear contaminar a otros, lo que constituye un llamativo ejemplo de la relación entre la desgracia vergonzante y el acto de exhibición desvergonzado. Otra paciente quería esconder su rostro del mundo –la actitud característica de la vergüenza– pero también tenía la compulsión a exhibirse. Era como si estuviera diciendo: «Quiero mostrar al mundo lo magníficamente que puedo esconderme». En este caso el afán exhibicionista se volvía a dirigir hacia uno mismo, en un exhibicionismo que, como se suele decir, «no conoce vergüenza».

Por una parte, estos pacientes querían ver todo, como si esperaran fundirse con el mundo por medio del ojo. Por otra parte, querían dominar el mundo convirtiéndose en objetos de fascinación universal. Temiendo exponerse, mostraban los rostros paralizados e inexpresivos que Wurmser llegó a reconocer como la máscara de la vergüenza: «La expresión inmóvil, inescrutable y

enigmática de una esfinge». Este semblante repulsivo no sólo servía, en sus fantasías, para ocultar sus propios secretos sino también para fascinar y dominar a los demás, para castigar a los demás, así como para intentar atravesar sus fachadas. La máscara autoprotectora de la vergüenza también era el mágicamente agresivo rostro de Medusa, que vuelve de piedra a los que lo miran.

Wurmser detectó, bajo el contradictorio deseo de esconderse y espiar, de ver y ser visto, una pareja de opuestos más profunda: la «polaridad» entre el «anhelo de unión ilimitada» y un «desprecio homicida». Ambos procedían de un miedo más profundo al abandono. Según una tradición muy desarrollada de la especulación psicoanalítica, el intento de recuperar una sensación primaria de omnipotencia puede adoptar dos formas. En la primera el sujeto busca fundirse simbióticamente con el mundo; en la otra, volverse absolutamente autosuficiente. El estudio de Wurmser sobre la vergüenza se situaba –aunque un poco incómodamente, ya que desconfiaba de su kleinianismo– en esta misma tradición. Wurmser señaló que la experiencia más intensa de vergüenza era la que procedía del «conflicto de la unión y la separación». Los «conflictos arcaicos» que se hallaban «en la base de las psicopatologías graves» se originaban en su nivel más profundo en una «negación de todo lo que no es absoluto»; es decir, de todo «lo que no es unión o fusión total ni su opuesto, el aislamiento y la destrucción totales». De nuevo encontramos aquí los perniciosos efectos de la búsqueda de la certeza.

Lo que los pacientes de Wurmser experimentan como vergonzoso no es ni más ni menos que la contingencia y la finitud de la vida humana. No pueden reconciliarse con el carácter hostil de los límites. El registro de sus sufrimientos nos hace ver por qué la vergüenza está tan estrechamente relacionada con el cuerpo, que se resiste a los esfuerzos por controlarlo y nos recuerda por ello, vívida y dolorosamente, nuestras inevitables limitaciones; sobre todo la inevitabilidad de la muerte. Lo que avergüenza al hombre es, como dijo una vez Erich Heller, su sometimiento a la naturaleza. «Todo lo que en él es natural... todo lo que le muestra que está esclavizado por leyes y necesidades impermeables a su voluntad», se convierte en una fuente de humillación insoportable, que puede expresarse de modos aparentemente incompatibles: en el esfuerzo por esconderse del mundo, pero también en el esfuerzo por comprender sus secretos. Lo que tienen en común estas reacciones opuestas es una especie de sensación de afrenta ante cualquier cosa que sea misteriosa y, por tanto, se resista al control

humano. «La vergüenza», escribió Nietzsche, «existe siempre que hay un "misterio".»

Cuando los psicoanalistas rechazan la tentación de desechar la vergüenza como el vestigio de una mojigatería desfasada, tienen mucho que decir sobre sus implicaciones morales y existenciales. El estudio de Wurmser no sólo debe su fuerza y su claridad a los sensibles relatos de algunos casos clínicos sino también a su insistencia en la dimensión filosófica del psicoanálisis. Este autor concibe su obra como «un diálogo con las mejores mentes que todavía nos hablan a través del abismo de la muerte y el tiempo». Le molesta que «los inmensos campos simbólicos de las humanidades ya no constituyan la matriz común en la que se incrusta simbólicamente el trabajo psicoanalítico». Los estudios más recientes sobre la vergüenza y la autoestima –de los que sólo comentaremos algunos, una pequeña muestra de una producción enorme– deben muy poco a la mejor tradición psicoanalítica y se resienten de ello.

El descenso de calidad es inmediatamente evidente. El valor de *Shame and Pride* («Vergüenza y orgullo»), de Donald Nathanson, el más ambicioso de estos estudios, es inversamente proporcional a sus pretensiones. Nathanson quiere demostrar que la vergüenza desempeña ciertas funciones que contribuyen al equilibrio psíquico, pero su sistema a menudo parece ofrecer poco más que banalidades. «Habrá vergüenza siempre que el deseo sobrepase su satisfacción.» «El afecto de la vergüenza se activa siempre que se obstaculice el interés o el disfrute.» «La vida está llena de obstáculos para el afecto positivo.» «Parece que casi todos necesitamos a alguien inferior.»

Nathanson le agradece a Wurmser su «apoyo y ayuda» ilimitados, pero su enfoque es precisamente un ejemplo del conductismo contra el que Wurmser pone en guardia. Trata el «afecto de la vergüenza» como un «mecanismo biológico singular». Quiere «reintegrar completamente la psicología a la ciencia biológica» y desterrar el «misticismo». Se basa en un modelo mecanicista que interpreta la psique como un ordenador, como un sistema de proceso de información. Esforzándose evidentemente por lograr precisión científica, Nathanson escribe gran parte de la obra en una jerga bárbara en la que «sobresaltar» (*startle*) se convierte en un nombre y «desoler» (*dissmell*) significa apartarse de olores desagradables. Hace oídos sordos a los temas corrientes de conversación, y quizá también a sus pacientes, ya que no relata casos clínicos. En cuanto a su terapia, parece consistir en gran parte en medicamentos. «Detuvimos la medicación y el síntoma desapareció.» «Todos estos síntomas desaparecieron cuando empezó a to-

mar *fluoxetina.*» «Se quedó asombrada cuando vio que sus sentimientos de vergüenza desaparecían al volver a tomar la medicación.»

En lugar de interpretaciones de conflictos intrapsíquicos, Nathanson expone una teoría mecanicista, derivada de la obra de Silvan Tomkins, en la que los afectos actúan como «amplificadores» que informan al organismo sobre los apetitos rebeldes que requieren un manejo inteligente. La vergüenza es un componente esencial de la «red básica de transmisión» que protege al organismo «de su creciente avidez de afecto positivo». Este sentimiento actúa como un profesor que nos obliga a «conocer y recordar nuestros defectos». Pero no está muy claro qué es lo que nos enseña: ¿A modificar nuestras expectativas? ¿A plantearnos objetivos más realistas? Siempre que su prosa se acerca demasiado a la claridad, Nathanson inserta una explicación que desafía todo intento de explicación: «La vergüenza es un sistema biológico por el cual el organismo controla sus emisiones afectivas de modo que no permanezca satisfecho o interesado cuando podría no ser seguro hacerlo, o de modo que no permanezca en resonancia afectiva con un organismo que no satisfaga las pautas almacenadas en la memoria». En español llano, la vergüenza nos impide tomarnos demasiado en serio. Éste parece ser el meollo.

Mientras Wurmser defiende la «trascendencia heroica de la vergüenza» mediante el trabajo y el amor, Nathanson aconseja una especie de vacuna contra la vergüenza: una saludable dosis de vergüenza en cantidades manejables, como las que encontramos en la comedia terapéutica de Buddy Hackett, que la impide volverse letal. Lo que más le llama la atención, me parece, es el efecto adocenador del humor de retrete de Hackett. Acordarse de que nadie puede escapar de «el llamado de la naturaleza», como solían decir tan delicadamente nuestras abuelas, sirve tanto para deshinchar la altivez como para burlarse de la falsa modestia. Todo ello más eficazmente –parece pensar Nathanson– cuando se expresa en un lenguaje vulgar y desinhibido.

Según Nathanson, la «comedia de la aceptación» de Hackett nos reconcilia con nuestras limitaciones. Yo creo que sólo nos incita a rebajar el nivel de nuestras opiniones. Hay una diferencia radical entre la aceptación de las limitaciones y la inclinación a reducir todo lo elevado a su mínimo común denominador. La «aceptación» se convierte en rendición desvergonzada y cínica cuando ya no distingue entre la nobleza y la pomposidad, el gusto refinado y el esnobismo social, la modestia y la mojigatería. El cinismo confunde las ilusiones de grandeza, que

requieren corrección moral y terapéutica, con la propia grandeza.

El cinismo es, por supuesto, lo último que Nathanson querría promover. Sólo quiere sustituir la vergüenza por lo que él llama orgullo: una sensación de plenitud basada en la aceptación de nuestras limitaciones. Pero su remedio es peor que la enfermedad. Al aconsejar el rebajamiento de los ideales para mejorar la salud mental, está proponiendo curar la vergüenza con la desvergüenza. Se trata de un conocido mecanismo de defensa –y, como tal, difícilmente una cura–, de la estrategia convincentemente descrita por Wurmser como la «inversión» del «cínico "desvergonzado"», la transvaloración de los valores por medio de la cual «la grandiosidad y el desdén narcisistas sirven de defensa contra una fragilidad y una vulnerabilidad fatales». Como señala Wurmser, esta defensa, el cinismo desvergonzado, es la que marca el tono general de nuestra cultura actual.

> Por todas partes hay una exhibición sin restricciones de las emociones y del cuerpo, un desfile de secretos, una desconsiderada intrusión de la curiosidad... Se ha... vuelto difícil expresar sentimientos tiernos, sentimientos de respeto, de admiración, de idealización, de veneración. Casi es «de buen tono» mostrarse irreverente. No es casual que tanto en alemán como en griego las palabras que expresan la vergüenza también expresan la veneración... La cultura de la desvergüenza también es la cultura de la irreverencia, del desenmascaramiento y la devaluación de los ideales.

La confianza en la vida hace correr el riesgo del desengaño, así que nos vacunamos con la irreverencia.[1]

Hasta los más obtusos estudiosos de la vergüenza entienden que la desvergüenza es una estrategia, no una solución. Michael Nichols advierte, en *No Place to Hide* («Sin lugar para esconderse»), que «la desvergüenza es una formación reactiva contra la vergüenza, un intento desafiante y antifóbico de negar y superar un profundo temor interior a la debilidad». Pero Nichols y otros sólo perciben la afinidad que existe entre la desvergüenza y la vergüenza cuando se manifiesta en su forma más llamativa. Pueden ver la desvergüenza en el «desafío», pero no en su propia ideología de la «aceptación». La reducción de las «expectativas extravagantes» –el tratamiento preferido de Nichols contra la sensación opresiva de fracaso– constituye una versión suavi-

1. La devaluación de los ideales y la compulsión a arrastrar todo hasta el nivel más bajo son temas centrales en la obra de Philip Rieff, que discutimos en el capítulo 12.

zada de la estrategia nathansoniana de la desconfianza existencial. Por eso previene en contra de la religión, que suministra «mensajes excesivamente simplificados sobre lo bueno y lo malo» y propone modelos inalcanzables, «una concepción de la rectitud que queda siempre fuera de nuestro alcance». Las antiguas religiones predicaban el carácter pecaminoso del sexo y el divorcio y desaconsejaban «la comprensión y la aceptación». Afortunadamente, «los ministros y rabinos ilustrados de hoy están predicando la aceptación humanista de uno mismo y del cuerpo». De hecho, están «más de acuerdo con las preocupaciones humanistas que la mayor parte de los psiquiatras». Sin duda se trata de un cumplido ambiguo, aunque para Nichols sea una gran alabanza.

«La historia de Adán y Eva», en la versión de Nichols, «refleja la extendida idea de que los hijos de la naturaleza no conocen la vergüenza. Hay que enseñársela.» Desde este punto de vista panglossiano, podremos librar el mundo de la vergüenza y de muchos otros males sencillamente tratando a los niños con «empatía», creando marcos en los que puedan «sentirse bien sobre sí mismos» y «validando su derecho a pensar y sentir como les apetezca».

El consejo de «dejarlos ser ellos mismos» tiene un cierto valor si sirve para reducir el exceso de dirección de los niños por los adultos. Pero hacemos un flaco favor a los niños derramando sobre ellos una aprobación que no merecen. La clase de confianza que necesitan se produce sólo cuando aumenta su capacidad de satisfacer ciertas exigencias impersonales de competencia. Los niños necesitan arriesgarse al fracaso y el desengaño, superar obstáculos, afrontar los terrores que los rodean. La propia estimación no puede regalarse; hay que ganársela. La práctica terapéutica y pedagógica vigente, toda «empatía» y «comprensión», aspira a provocar la autoestima sin correr riesgos. Ni siquiera un médico brujo podría realizar un milagro médico de esta categoría.

Los primeros freudianos advertían contra las aplicaciones erróneas «profilácticas» del psicoanálisis, como las llamaba Anna Freud. Sabían que una lectura superficial de Freud podía suscitar la idea de que el empleo de métodos ilustrados de educación infantil podría acabar con el sufrimiento y la neurosis. Atacaban este necio optimismo recordando que crecer nunca es fácil, que los niños nunca llegarán a la madurez si no trabajan los asuntos por sí mismos. Pero las profesiones asistenciales no hicieron caso de este realismo. Se atribuyeron grandes capacidades como ex-

pertos para justificar la extensión de la autoridad terapéutica a la familia, la escuela y amplios sectores de la política pública. Se consideraron médicos no sólo de pacientes enfermos sino de una sociedad enferma.

En 1937 Karen Horney, una de las primeras revisionistas freudianas, ya insistía en que «la neurosis y la cultura» eran problemas «no sólo para los psiquiatras sino también para los trabajadores sociales y los maestros», para «los antropólogos y los sociólogos» y para todos los profesionales que habían «caído en la cuenta de la importancia de los factores psíquicos» en la vida social. La terapia ya no era sólo asunto de psiquiatras, ni podía reducirse a los individuos. En un influyente ensayo publicado ese mismo año, el sociólogo Lawrence Frank defendió la idea de que la propia sociedad era el paciente.

Ésta ha seguido siendo la opinión dominante hasta hoy. Ha llegado a compartirse generalizadamente incluso por «los grupos éticos y religiosos», caracterizados por Frank –junto con los abogados– como bastiones de la antigua ética de la responsabilidad individual. Como dice Nichols, la Iglesia actual es tan «ilustrada» como las profesiones asistenciales. «Los pastores hablan sobre la autoestima saludable... Hace veinte años esto no se oía.» Su descripción del lenguaje pastoral es bastante exacta, pero su memoria demasiado corta. El clero empezó a ver la luz hace ya mucho tiempo. El evangelio social, muy influyente en el protestantismo americano desde principios de siglo, los había preparado para la idea de que la sociedad es el paciente. El crítico del evangelio social Henry J. Cadbury señaló en 1937 que se había convertido en la «dieta diaria de los liberales americanos», que «afirman al unísono que la sociedad, no sólo los individuos, es el sujeto de la redención». Treinta años después el teólogo de Harvard Harvey Cox afirmaba en *The Secular City* («La ciudad secular») que «el logro de la salud en lugar de la neurosis en el nivel individual no puede separarse de la restauración de la integridad global de la sociedad». Freud «se centró en su terapia en el individuo enfermo», se lamentaba Cox; pero el individuo enfermo ya no puede tratarse al margen de la «sociedad enferma».

La escasa autoestima sólo es la última forma de patología social de moda entre los especialistas en la cura de almas. No deberíamos sorprendernos cuando los nuevos patólogos de la vergüenza proclaman, en palabras de Michael Lewis, que una «teoría más articulada» de la vergüenza es «aplicable tanto en el nivel social como en el individual». Lewis acepta gustosamente el tópico de que a los negros y las mujeres les «avergüenza la cultura en la que viven», y que no necesitan «humillación sino com-

prensión». El aumento de su autoestima, piensa, «eliminaría muchos problemas sociales». «La solución que propongo», escribe, «es un programa cognitivo y afectivo destinado a reducir la vergüenza.»

Gloria Steinem, al igual que Lewis, se extiende ampliamente sobre las implicaciones sociales de una escasa autoestima, especialmente entre las mujeres. Las feministas han criticado su último libro *Revolution from Within* («La revolución desde adentro») como una renuncia al compromiso político, pero sería más exacto entenderlo como otro alegato en favor de la imposibilidad de distinguir entre la política y la terapia. Es completamente coherente con la clase de liberalismo dominante, un liberalismo obsesionado con los derechos de la mujer y las minorías, con los derechos de los homosexuales y el derecho al aborto libre, con la supuesta epidemia de abusos contra la infancia y de acoso sexual, con la necesidad de legislar contra el lenguaje ofensivo y con las reformas curriculares destinadas a acabar con la hegemonía cultural de los «varones blancos europeos muertos». «La justicia social», tal como han llegado a definirla los liberales, consiste ahora en las terapias políticas que pretenden contrarrestar las perniciosas consecuencias de las actitudes «autoritarias» y «patriarcales» e impedir que nadie «culpe a la víctima». El descubrimiento terapéutico de la vergüenza halla expresión política en programas sanitarios administrados por cuidadores que dicen hablar en nombre de los oprimidos pero que se preocupan sobre todo por ampliar su jurisdicción profesional. La «revolución desde adentro» de Steinem no supone una huida de la política sino sólo una continuación de la política por otros medios.

Su ataque terapéutico a la vergüenza requiere el complemento de la acción política. Menciona como buen ejemplo la Statewide Task Force to Promote Self-Esteem (Grupo de Trabajo Estatal para Promover la Autoestima) de California. Sostiene que aunque los periodistas y los políticos hayan ridiculizado este noble experimento, ha servido para demostrar que casi todos los problemas sociales se deben a carencias de autoestima. El grupo de trabajo descubrió que el desprecio de sí mismo era un «factor causal primario» del «crimen y la violencia, el abuso del alcohol, el abuso de las drogas, los embarazos precoces, los malos tratos a los niños y en el matrimonio, la dependencia crónica de la beneficencia y el fracaso escolar»; los problemas «que más temen los americanos», añade Steinem.

La autora no se preocupa de explicar cómo llegó el grupo de trabajo de California a esta conclusión. Lo hizo ignorando las re-

servas adelantadas por los expertos en cuyo testimonio se basó su informe. Los documentos elaborados para el grupo de trabajo se referían repetidas veces a la «falta de investigación seria» que vinculase la baja autoestima con la patología social; pero el presidente del organismo, John Vasconcellos, desechó estas reservas por proceder de «los que sólo viven en la cabeza, en lo intelectual». Nuestro «conocimiento intuitivo», dijo, confirma la importancia de la autoestima.

Steinem no dice nada sobre la polémica que rodea el informe Vasconcellos. Le basta que el dudoso ejemplo de California haya sido imitado por otros Estados y por los cincuenta y ocho condados de California, casi todos los cuales tienen ahora su propio grupo de trabajo sobre la autoestima. Ella también prefiere fiarse del «conocimiento intuitivo». Su libro está lleno de él. Los niños, explica, deben «sentirse amados y valorados desde el principio». Sin embargo, la mayor parte de nosotros fuimos ignorados o maltratados de pequeños, y como todos «seguimos tratándonos como nos trataron en la niñez», seguimos maltratándonos cuando somos mayores. Pero «en cada uno de nostros habita un ser único y verdadero», cuyo descubrimiento nos hará libres. «En el momento en que descubrimos la verdadera razón de algún sentimiento que ejerce una influencia irracionalmente poderosa sobre nosotros... el embrujo queda roto.»

Es difícil entender cómo alguien podría tomarse esto en serio, pero en muchos ámbitos provoca un asentimiento automático y sirve en gran medida para justificar la expansión del Estado del bienestar. El hecho de que los «activistas» liberales –como los llama Steinem con admiración– tengan que recurrir actualmente a esta clase de eslóganes puede significar que el liberalismo del bienestar está padeciendo una fatiga terminal. ¿Hace falta recordar a estas alturas que las políticas públicas basadas en un modelo terapéutico del Estado han fracasado miserablemente una y otra vez? En lugar de fomentar la propia estimación han creado una nación de seres dependientes. Han creado el culto de la víctima, en el que los derechos se ganan por la acumulación de perjuicios infligidos por una sociedad indiferente. La profesionalización de la compasión no nos ha convertido en una nación más amable y bondadosa. Lo que ha hecho ha sido institucionalizar la desigualdad so pretexto de que cada uno es «especial» a su manera. Como ese pretexto no engaña a nadie, el intento de hacer que las personas se sientan bien consigo mismas sólo logra convertirlas en cínicas. La «atención» no puede ocupar el lugar de la inocencia.

La psicoterapia no sólo ha fracasado como política, y más recientemente como la política de la autoestima; también ha fraca-

sado como sustituto de la religión. El fundador del psicoanálisis creía que los hombres y las mujeres superarían la necesidad de religión cuando dependieran de sus propios recursos. Y estaba equivocado, como al fin se ha comprobado. De todas formas, su clase de terapia invitaba a la introspección y buscaba el discernimiento moral. Por ello, no era completamente irrazonable suponer que la psiquiatría podría asumir las funciones curativas realizadas por los sacerdotes y los confesores; realizadas muy desmañadamente, según Freud.

Pero desde hace algún tiempo la profesión psiquiátrica se ha ido desplazando hacia terapias que buscan más la modificación de la conducta que el discernimiento. Lo que haya ganado en la manipulación de los síntomas, a menudo con la ayuda de drogas, lo ha conseguido a costa de la introspección. Esta tendencia puede ser deplorable, pero es fácil ver por qué las terapias psicoanalíticas clásicas ya no cuentan con demasiados partidarios en el conjunto de la profesión. Cuestan demasiado, son demasiado largas y exigen demasiada sofisticación intelectual por parte del paciente. Hasta a los más entusiastas admiradores del método psicoanalítico les podría desconcertar el leer que uno de los pacientes de Wurmser dejó «repentinamente» el análisis «en la sesión 1.172». Otro paciente de Wurmser estuvo analizándose durante once años. Y otro «acabó suicidándose al arrojarse desde un puente». Cuando el tratamiento psicoanalítico amenaza con convertirse en inacabable y termina a menudo en un fracaso, a veces tras años de intensa autoexploración, es comprensible que los médicos y los pacientes recurran a métodos que prometen un resultado rápido, aunque sea a costa de la comprensión profunda.

La mejor teoría psicoanalítica expone la dimensión moral y existencial del conflicto mental, pero incluso en esto no puede competir con la religión. El libro de Wurmser sobre la vergüenza, una obra perteneciente a la gran tradición de la especulación psicoanalítica, nos recuerda que una interpretación psicoanalíticamente informada puede actualizar la sabiduría moral intemporal y permitirnos hacer más profunda nuestra comprensión de la misma. Leyendo a Wurmser entendemos por qué la vergüenza y la curiosidad han estado siempre tan relacionadas en la mente de las personas, por qué la vergüenza provoca sentimientos de admiración y reverencia y especialmente por qué remite al elemento irreductible de misterio presente en todos los asuntos humanos.

Pero esta hondura de comprensión moral, tan interesante desde el punto de vista de la teoría moral, puede hacer que el

psicoanálisis sea inútil tanto en la psicoterapia como en la vida, como guía para la conducta. Cuanto más se inmiscuye en el territorio que ocupaba la religión, más invita a realizar comparaciones desfavorables con su rival. ¿Puede el psicoanálisis realmente hacer algo por las personas que padecen de una convicción interior de «no merecer en absoluto ser amado»? Quizá la religión sea la respuesta después de todo. En cualquier caso, no está en absoluto claro que la religión pudiera hacerlo mucho peor.

Capítulo 12

PHILIP RIEFF Y LA RELIGIÓN DE LA CULTURA

La violencia, el crimen y el desorden general suelen parecer casi invariablemente a los visitantes extranjeros los rasgos más destacados de la vida americana. En este caso las primeras impresiones no se modifican demasiado cuando el conocimiento es más profundo. Un examen más minucioso sólo descubre síntomas menos dramáticos del inminente derrumbamiento del orden social. Se dice que los trabajadores americanos son menos eficientes que los de Europa y Japón. Los directivos americanos no son mejores que los que trabajan para ellos. Se supone que su obsesión por los beneficios a corto plazo les vuelve indiferentes respecto al largo plazo. El deseo de satisfacción inmediata invade la sociedad americana desde la base hasta la cumbre. Hay una preocupación universal por uno mismo, por la «autorrealización» y más recientemente por la «autoestima», eslóganes de una sociedad incapaz de generar un sentido de obligación cívica. Para los observadores nativos y extranjeros, la falta de disposición a subordinar el interés propio a la voluntad general se aproxima desagradablemente a lo que puede considerarse la esencia del americanismo de finales de siglo.

Quizás el cuadro esté algo exagerado, pero es suficientemente verdadero como para suscitar la ineludible pregunta de si una sociedad democrática puede prosperar o incluso sobrevivir en ausencia de los constreñimientos internos que sostenían la ética del trabajo y rechazaban el hedonismo. La polícía y la prisión son claramente insuficientes para controlar el desorden, que está alcanzando proporciones críticas. El crecimiento implacable de la delincuencia desborda el sistema de justicia criminal, corrupto él

mismo debido a los litigios cínicamente pactados, la subsistencia de una doble medida racial y, por otra parte, los intentos desencaminados de sustituir un régimen punitivo por uno terapéutico. Una clemencia mal entendida hace que se excarcele prematuramente a delincuentes empedernidos que reanudan su vida criminal sin preocuparles aparentemente la posibilidad de volver a la cárcel.

El síntoma en cierto modo más perturbador es el ingreso de niños en la cultura de la delincuencia. Como el futuro no les ofrece nada, hacen oídos sordos a las voces que les aconsejan prudencia, y más aún a las que apelan a su conciencia. Saben lo que quieren, y lo quieren ahora. Posponer el placer, planear el futuro y acumular créditos educativos no significa nada para estos prematuramente endurecidos hijos de la calle. Como suponen que van a morir jóvenes, las sanciones penales no los impresionan. Su modo de vida es abiertamente arriesgado, pero a partir de un cierto punto el riesgo se convierte en su propia recompensa, en una alternativa a la pura y simple desesperanza.

Si el derrumbamiento de las constricciones internas se limitara al mundo de la delincuencia, sería quizá posible restaurar un sentido de obligación combinando los incentivos con una aplicación más estricta de la ley. Pero la cultura de la desvergüenza no es patrimonio exclusivo del submundo. Las clases delincuentes se limitan a imitar a las clases más altas en su deseo de satisfacción inmediata así como en la identificación de la satisfacción con la adquisición material. Por eso tenemos que preguntarnos a qué se debe este descenso generalizado de los niveles de conducta personal –de urbanidad, laboriosidad y autocontrol– que en otros tiempos se consideraban indispensables para la democracia.

Una investigación exhaustiva descubriría un gran número de influencias, pero la decadencia progresiva de la religión se situaría en los primeros lugares de la lista. Es cierto que en América se duda antes de hablar de la decadencia de la religión. El número de los que creen en un Dios personal, pertenecen a una religión y asisten con cierta regularidad a un culto determinado, sigue siendo notablemente alto, en comparación con otras naciones industrializadas. Este hecho parecería indicar que los Estados Unidos han logrado sustraerse de algún modo a las influencias secularizadoras que han transformado en otros lugares el paisaje cultural. Pero la apariencia es engañosa. La vida pública está completamente secularizada. La separación de la Iglesia y el Estado, interpretada actualmente como prohibición de todo reconocimiento público de la religión, está más profundamente arrai-

gada en América que en cualquier otro lugar. La religión ha quedado relegada a los márgenes de la discusión pública. Entre las élites se la tiene en baja estima. Se piensa que es algo útil para las bodas y los funerales, pero por lo demás es prescindible. Una de las características distintivas de las clases intelectuales es una mentalidad escéptica e iconoclasta. Entienden que su compromiso con la cultura de la crítica excluye compromisos religiosos. La actitud de las élites respecto a la religión va de la indiferencia a la hostilidad activa. Se basa en una caricatura del fundamentalismo religioso como un movimiento que aspira a revocar todas las medidas progresistas realizadas en las tres últimas décadas.

No basta con señalar que el entusiasmo religioso ha disminuido. También hay que preguntarse qué es lo que ha ocupado su lugar. El vacío dejado por la secularización lo ha llenado una cultura permisiva que sustituye el concepto de pecado por el concepto de enfermedad. Pero la visión terapéutica del mundo no se opone sin matices a la religión. Al principio, al menos, las cosas eran más complejas. El movimiento psicoanalítico, punto de partida de la cultura terapéutica, tenía una relación muy ambigua con la religión, al mismo tiempo complementaria y competitiva. También el psicoanálisis se presentaba como una cura de almas y una fuente de discernimiento moral. Su método, la introspección, lo vinculaba a una larga tradición especulativa en la que el autoconocimiento era el comienzo necesario de la sabiduría. Aunque muchos de sus practicantes intentaban hacer del psicoanálisis una disciplina puramente técnica, con su propia jerga y sus procedimientos esotéricos, su contenido la empujaba irresistiblemente hacia las preguntas existenciales que siempre han definido el lenguaje religioso. Melanie Klein, la seguidora de Freud que más se ocupó de temas éticos, escribió ensayos cuyos títulos revelaban de manera inconfundible sus preocupaciones existenciales: «Amor, culpa y reparación», «Envidia y gratitud», «El desarrollo temprano de la conciencia en el niño». Los propios escritos de Freud, llenos de alusiones al arte, la religión y la filosofía moral, revelaban una mayor sensación de deuda con sus precursores moralizantes que con los médicos. Hablaba del psicoanálisis como una ciencia, pero en ocasiones empleaba este término tan ampliamente que el practicante del psicoanálisis parecía tener más en común con el predicador o el filósofo que con un técnico de bata blanca. Defendió el análisis profano y se opuso a la medicalización de la práctica psicoanalítica. Rechazó la «obvia tendencia americana a convertir el psicoanálisis en una mera doncella de la psiquiatría». No sólo pen-

saba que no era necesario que los analistas tuvieran una formación médica, sino que llegaba a desaconsejarlo. En su opinión los analistas tenían que estar formados en los rudimentos de la anatomía y la fisiología, pero también en mitología, psicología de la religión y los clásicos de la literatura. Insistía en que la experiencia personal del sufrimiento, así como la capacidad de introspección, constituían la base indispensable de la comprensión psicoanalítica.

Philip Rieff, uno de los más agudos intérpretes de Freud, tenía motivos para titular uno de sus escritos *Freud: The Mind of the Moralist* («Freud: La mente del moralista»). Norman O. Brown acercó el psicoanálisis aún más a la religión en su *Life against Death* («La vida contra la muerte»). Según este autor, el psicoanálisis, llevado a su «conclusión lógica y transformado en una teoría de la historia», «recoge intemporales aspiraciones religiosas».

Pero al mismo tiempo el psicoanálisis se presentaba como el competidor y el sucesor de la religión. No había ambigüedad alguna en el rechazo freudiano de la religión como una ilusión o en su insistencia en que esa ilusión particular no tenía futuro. Pensaba que la creencia religiosa era una reliquia de la infancia de la humanidad, cuando los hombres y las mujeres proyectaban ingenuamente en los cielos sus esperanzas y sus temores. Ahora que la ciencia ha proporcionado a los seres humanos los medios que necesitaban para controlar su destino, la religión debería marchitarse igual que había sucedido con la magia primitiva ante el primer asalto de la propia religión.

El psicoanálisis y la religión eran aún más profundamente incompatibles de lo que parecía implicar el explícito rechazo de la religión por parte de Freud. A pesar de sus objeciones contra una práctica psicoanalítica que la redujera a una mera «doncella de la psiquiatría», sus descubrimientos contribuyeron al nacimiento de una visión terapéutica del mundo. La enfermedad y la salud sustituyeron a la culpa, el pecado y la expiación como las preocupaciones dominantes que guiaban a los que se esforzaban por descubrir el sentido de la vida oculta de la mente. Los psiquiatras descubrieron que su práctica exigía una suspensión del juicio moral. Como mínimo les pareció necesario crear un ambiente permisivo en el que los pacientes pudieran decir lo que quisieran sin miedo a la condena. Por supuesto, lo que era apropiado en la consulta no tenía por qué serlo en el mundo cotidiano exterior; pero pronto el hábito de la indulgencia, una vez establecido como primer principio de la terapia psiquiátrica, se convirtió en una especie de reflejo automático que regulaba to-

das las formas de intercambio interpersonal. Un hábito mental «no juzgador», confundido fácilmente con la virtud liberal de la tolerancia, llegó a considerarse como el *sine qua non* de la sociabilidad.

La gente no tardó mucho en darse cuenta de que un punto de vista terapéutico podía utilizarse social y políticamente. Servía para librar del peso del fracaso moral que antes se asociaba con la pobreza y el desempleo, para trasladar la culpa del individuo a la «sociedad» y para justificar las medidas destinadas a aliviar a los que sufrían sin tener la culpa. Durante la Gran Depresión, profesionales de la salud, la educación y el bienestar se horrorizaban al descubrir que muchos americanos, víctimas incluso del desempleo a gran escala, se aferraban todavía a la ética de la autoayuda y se negaban a reconocer el derecho del individuo a la beneficencia. Los defensores del Estado del bienestar tuvieron que persuadir al público de que no había que atribuir la pobreza a la falta de iniciativa; que la culpa no era del individuo sino del sistema; que la dependencia de la beneficencia pública no era una desgracia; y que, en la era de la organización, la autoayuda era una trampa y una ilusión. «El individuo», escribió el sociólogo Lawrence Frank en su memorable ensayo "La sociedad como paciente", «en lugar de buscar su propia salvación y seguridad personales, debe reconocer su casi completa dependencia del grupo.» El planteamiento de alternativas realizado por Frank –responsabilidad personal o «vida de grupo»– era profundamente desorientador, ya que la propia vida de grupo presupone la confianza que sólo puede existir cuando se considera a los individuos como responsables de sus acciones. Pero para los humanitarios impresionados por el sufrimiento masivo y la pasividad con la que los americanos parecen aceptarlo, el primer paso hacia la recuperación consistía, según Frank, en «absolver de culpa al individuo». Las discusiones influidas por la Depresión y el New Deal parecieron confirmar la sabiduría de la interpretación terapéutica de los problemas sociales frente a la interpretación ética. En opinión de Frank, la «concepción de una sociedad enferma necesitada de tratamiento» era mucho más iluminadora que las concepciones que subrayaban «la voluntad humana, la autonomía humana y la responsabilidad individual». Una moralidad punitiva que atribuyera los males de la sociedad a «la maldad y la culpa individuales» no contribuiría en nada a la comprensión de la sociedad moderna. Sus soluciones convencionales –«más leyes, más regulaciones y castigos más severos»– habían fracasado una y otra vez. Había llegado la hora de un nuevo comienzo, a la vez más científico y más humano.

El llamamiento de Frank a favor de un nuevo humanismo tuvo una acogida favorable. En la segunda mitad del siglo XX los conceptos y la jerga terapéuticos han penetrado tan profundamente en la cultura americana –recientemente bajo la forma de una amplia campaña destinada a aumentar la «autoestima» de las personas– que casi se ha vuelto imposible recordar cómo veían el mundo los que todavía no estaban iniciados en los misterios de la salud mental. La profesión psicoanalítica puede estar conociendo tiempos difíciles, pero la sensibilidad terapéutica está aún más difundida que en 1966, cuando Philip Rieff publicó su segundo libro, adecuadamente titulado *The Triumph of the Therapeutic* («El triunfo de la terapéutica»). Actualmente la terapéutica ha triunfado tan completamente que Rieff parece tener pocas esperanzas de que se la pueda desafiar. Las perspectivas de recuperar los modelos de discurso rivales parecen tan escasas que ahora se pregunta si merece la pena publicar algo. «¿Para qué publicar?», se preguntaba no hace mucho tiempo. «Habiendo tantos escritores, ¿quién queda para leer?» Desde la publicación del último libro de Rieff –*Fellow Teachers* («Compañeros profesores»)– han pasado veinte años. Evidentemente, quería decir lo que dijo cuando propuso a los escritores que archivasen sus mejores ideas en lugar de añadirlas a la «Babel de la crítica» que amenaza con ensordecernos a todos. Nuestro más elocuente y eficaz crítico del estilo terapéutico nos pide que consideremos la posibilidad de que la forma más expresiva de crítica, en una cultura en la que los objetivos terapéuticos han asimilado la actividad crítica, sea quizás el silencio.

Una colección de ensayos escritos a lo largo de toda su vida –editados no por el propio Rieff sino por Jonathan Imber, antiguo alumno y ahora profesor de teoría sociológica en Wellesley– demuestra la insistencia con la que ha vuelto a tratar algunos temas centrales: el desplazamiento de la religión por la terapia; el conflicto entre las actitudes morales ante la experiencia y las actitudes estéticas y terapéuticas; la «hipertrofia de la crítica, óptima para diagnosticar el trastorno de carácter de los intelectuales psicologizantes». Además de trabajar sobre Freud y el nacimiento del «hombre psicológico», esta nueva colección, *The Feeling Intellect* («El intelecto perceptor»), contiene ensayos sobre una gran variedad de temas: Disraeli, Orwell, Oscar Wilde, Charles Horton Cooley (el sociólogo americano preferido por Rieff), el sociólogo negro Kelly Miller y el caso Oppenheimer, entre otros. Pero las preocupaciones centrales de Rieff se pierden pocas veces de vista. La idea principal del ensayo sobre Oppenheimer (1958) es que tanto Oppenheimer como sus detractores aceptaban un marco de

referencia terapéutico: en lugar de discutir los méritos políticos de Oppenheimer, discutían si su relación con comunistas demostraba la existencia de defectos psicológicos incompatibles con el servicio público. El ensayo sobre Disraeli (1952) afirma que Disraeli (igual que Freud) se negó a rechazar su herencia judía y evitó de ese modo el «riesgo final» (como dice Rieff en otro lugar hablando de Freud) «de separarse de la práctica devota de su credo». Una idea semejante anima el ensayo sobre Orwell (1954), otro intelectual que perdió su religión pero logró conservar la «acción cristiana esencial de la fraternidad y la compasión». La modernidad sigue viviendo del capital de los credos que ha rechazado, y según Rieff los más admirables de entre los intelectuales modernos siempre han sido conscientes de esta dependencia; incluso cuando, como Freud, animaban a sus lectores a trascenderla.

El derrumbamiento de la religión, su sustitución por la despiadada sensibilidad crítica ejemplificada por el psicoanálisis y la degeneración de la «actitud analítica» en un ataque furibundo contra toda clase de ideales han dejado nuestra cultura en un estado lastimoso. Rieff no espera mejoras inmediatas, ni propone ningún programa de renovación cultural; pero tampoco habla de perdición y desesperación. Por mal que estén las cosas, sigue creyendo posible –al menos en 1973, cuando se publicó *Fellow Teachers*– realizar una modesta contribución a la causa de la verdad y la justicia. Es posible, por ejemplo, encontrar un empleo honorable como profesor, suponiendo que los profesores no caigan en la tentación de convertirse en «profetas de sillón». La universidad, a pesar de su confusión actual, es una «institución sagrada», y los profesores pueden servir de ejemplo a los demás si ejercen su vocación con espíritu de reverencia. El trabajo del profesor dedicado no consiste en deificar ni incluso en defender una «cultura agonizante» sino en oponerse a la «identificación a la baja» que amenaza todas las formas de cultura. Los consejos de Rieff a los profesores, consistentes en gran medida en mandatos negativos, reflejan su creencia de que los profesores traicionan su vocación cuando se convierten en gurús o en personajes del mundo del espectáculo. Evitar el «tráfico de ideas», el «comercio de perpectivas». Negarse a engrosar las filas de los «hombres públicos». «Renunciar a la profecía.»

Es lógico que Rieff se dirija a sus «compañeros profesores» en términos de «lo que no hay que hacer». El corazón de toda cultura lo constituye, en su opinión, sus «prohibiciones». La

cultura es un conjunto de exigencias morales, de «prohibiciones profundamente grabadas, escritas en caracteres superiores y dignos de confianza». Por eso tiene sentido describir los Estados Unidos actuales como una «sociedad sin cultura». Es una sociedad en la que no hay nada sagrado y, por ello, no hay nada prohibido. Un antropólogo podría objetar que una sociedad sin cultura es una contradicción en los términos; pero Rieff no está de acuerdo en el modo en que los científicos sociales han reducido el concepto de cultura a un «modo de vida». Según Rieff, la cultura es un modo de vida respaldado por la voluntad de condenar y castigar a los que desafían sus mandamientos. Un «modo de vida» no es suficiente. El modo de vida debe estar incrustado en un «orden sagrado», es decir, en una concepción del universo, al final religiosa, que nos diga «lo que no hay que hacer».

Los que consideran la tolerancia como la virtud suprema y confunden el amor con la permisividad encontrarán estas proposiciones prohibitivas, si es que se molestan en leer a Rieff; pero si se permiten entrar en su argumentación, suspendiendo sus prejuicios sobre los procedimientos y políticas indebidamente «juzgadoras» –sobre el mismo concepto de castigo– llegarán a ver la justicia de su afirmación deliberadamente provocativa según la cual «la represión es la verdad». Todas las culturas tienen que limitar de algún modo el número de posibilidades, por arbitrarias que puedan parecer esas limitaciones. Sin duda, también deben intentar que sus controles no se entrometan demasiado en la vida privada de la gente. Pero si permiten expresar públicamente cualquier impulso –si afirman audazmente que está «prohibido prohibir», según el eslogan revolucionario de 1968– no sólo están dando rienda suelta a la anarquía sino también aboliendo las «distancias sagradas» de las que depende en último término la categoría de verdad. Cuando todas las expresiones son igualmente posibles, nada es cierto. «Creando ideales... opuestos, verdades militantes, se limita la terrorífica capacidad del hombre de expresar todo.»

La intempestiva definición «máxima» de la cultura de Rieff, propuesta contra la definición mínima favorecida por los antropólogos y los otros científicos sociales, desemboca en una condena generalizada del modo de vida americano, pero también abre un horizonte de esperanza. Si Rieff tiene razón al afirmar que la cultura se basa en la voluntad de prohibir, no puede esperarse que una cultura «permisiva» como la nuestra sobreviva indefinidamente. Más pronto o más tarde nuestras permisivas élites tendrán que redescubrir el principio de limitación. El pro-

yecto moderno puede haber completado su recorrido. La «idea de que los hombres no necesitan someterse a ningún poder... aparte del suyo» no está en absoluto desacreditada, pero está perdiendo la capacidad de inspirar temerarias visiones sobre el progreso. La multiplicación de las pruebas en contra dificulta cada vez más el creer que los hombres modernos «se están convirtiendo en dioses». Además, el movimiento terapéutico «no ha penetrado todavía profundamente hacia abajo» en la estructura de clases. En *Fellow Teachers* Rieff menciona la persistencia de las moralidades antiguas entre los «menos educados» como «otra razón para la esperanza». La resistencia popular frente a la «religión de la crítica» nos permite «esperar un renacimiento de la culpa».

Sería una necedad sentirnos optimistas sobre nuestras perspectivas; una necedad aún mayor en 1993 que en 1963. La modernidad puede estar acercándose a su fin, como sugirió Rieff en 1981, pero la sensiblidad posmoderna que aspira a sustituirla no supone mejora alguna. Sin embargo, la petición de Rieff de paciencia y esperanza sigue sirviendo como un útil correctivo para el desánimo apocalíptico. «Sólo podemos tener fe y esperar; y ver lo que pasa.»

Las posturas de Rieff han permanecido notablemente invariables con el paso de los años. Lo que ha cambiado es el tono y el estilo de su obra. En los años cincuenta y sesenta escribía como un intelectual público, para un público de lectores generales que presumiblemente compartían un vocabulario y un marco de referencia comunes. Muchos de sus ensayos aparecieron en revistas generales como *Commentary*, *Encounter* y *Partisan Review*. Publicó sus libros en editoriales comercialmente importantes: *Freud: The Mind of the Moralist* en Viking (y en Anchor en rústica) y *The Triumph of the Therapeutic* en Harper. Aunque escribiera para revistas especializadas, la prosa de Rieff ejemplificaba la actitud analítica y crítica que aconsejaba (a pesar de su conciencia del efecto desintegrador que ejercía sobre las creencias tradicionales) como la única actitud posible para los intelectuales que vivían en un mundo «cansado de fuerzas sagradas». Sus primeros ensayos estaban animados por un ideal de erudición «comprometida», de «subjetividad apasionada». En 1954 alabó *Agape and Eros* («Eros y ágape») de Anders Nygren como un «caso ejemplar de historia comprometida, parcial pero exhaustivo en la exposición de la otra perspectiva». Criticó *Origins of Totalitarianism* («Los orígenes del totalitarismo»), de Hannah Arendt, pero ensalzó la «intención profética» de la autora: «Es mejor un error creativo que una verdad no creativa». Deploraba la «enfermedad ale-

mana» de la ciencia, lanzaba invectivas contra las notas a pie de página y veía virtud en la discreción en la erudición. En una crítica de 1952 sobre la *History of the Cure of Souls* («Historia de la cura de almas») de T. McNeill, escribió: «McNeill posee la virtud moral última del historiador: ...no es neutral».

Entre *The Triumph of the Therapeutic* y *Fellow Teachers* se produce un giro significativo en el tono de Rieff. En esta última obra previene contra «la representación del papel de profeta» y solicita «objetividad». Ya no escribe como un intelectual público ni se dirige al «lector general» para el que escribía en 1951. Insiste en que «nuestro deber, como profesores, es no ser hombres públicos». Para Rieff, el público ha dejado de existir. Sólo hay un mercado literario dominado por el tráfico de diversiones culturales, entre las cuales se encuentran ahora la «crítica» y la «profecía». La comunicación, incluso con otros profesores, está rodeada de dificultades. *Fellow Teachers* adopta la forma de una carta abierta a Robert Boyers y Robert Orill, editores de *Salmagundi* que habían invitado a Rieff a someterse a una entrevista pública en el Skidmore College. «¿Es posible», se pregunta Rieff, «que mi invitación a venir a Skidmore... se haya basado en una feliz equivocación? ¿Se imaginaban que yo era un heraldo de la terapéutica?» Es difícil pensar que alguien pudiera haber imaginado nada parecido, pero la observación ilustra el recelo exagerado que albergaba Rieff sobre la posibilidad de una comunicación clara y franca entre los intelectuales. Su reacción fue una poco típica afirmación de neutralidad. «No estoy ni a favor ni en contra [de la cultura de la terapéutica]. Soy investigador y profesor de teoría sociológica.» La afirmación no era muy convincente; pero el hecho de que Rieff se sintiera obligado a realizarla era sintomático de un cambio en el clima cultural. Era igualmente significativo que rechazara una entrevista pública alegando que no servía para transmitir la clase de «conocimiento privilegiado» que los profesores proporcionan a sus alumnos. En lugar de participar en el intercambio público, los intelectuales serios respecto a su vocación tenían que retirarse a sus «enclaves académicos» y fomentar la «comprensión más lenta» característica del aula. El foro sólo era un lugar adecuado para las funciones teatrales.

Esos argumentos, que recuerdan vagamente las despectivas observaciones de Walter Lippmann sobre la opinión pública en su controversia con Dewey, anticipaban también la postura adoptada por Allam Bloom en *The Closing of the American Mind* («La clausura de la mente americana»), un libro que mantenía que la universidad debería ser un lugar en el que los estudiosos

pudieran hablar entre ellos y con sus mejores alumnos, en un lenguaje hermético destinado voluntariamente a apartar a los profanos, sobre cuestiones filosóficas intemporales que nunca han provocado más que un interés pasajero en el público general. Para muchos intelectuales íntegros, la revolución cultural de finales de los años sesenta desacreditó la idea de un saber público comprometido. El concepto del público se volvió indistinguible del fenómeno de la publicidad. En estas circunstancias, se vuelve comprensible la decisión de Rieff de escribir menos, publicar en imprentas universitarias y revistas especializadas y dedicar sus energías a «fortalecer nuestros enclaves», aunque no sea una actitud defendible. El resultado, sin embargo, ha sido el contrario del esperado, al menos en el caso de Rieff: una exageración precisamente de los elementos teatrales e histriónicos de su estilo. Su escritura no se ha vuelto más académica sino más oracular, más «profética» cuanto más advierte contra el papel de profeta. En su obra temprana Rieff hablaba con fuerza y convicción, pero siempre en un tono de voz directo, cándido y natural. Ahora prefiere hablar, gran parte del tiempo, en aforismos crípticos, paradojas y dobles sentidos. Él mismo se refiere a su tono característico como «precavido». Escribe demasiadas notas a pie de página; no pedantes notas bibliográficas, sin duda, sino largos apartes expositivos que parecen mostrar cierta falta de ganas de apelar más directamente al lector. Su escritura se ha vuelto voluntariamente menos asequible y a la vez más ominosa y apocalíptica aunque Rieff esté siempre advirtiéndose contra esos defectos.

Ahora que la arena pública parece haber quedado irreversiblemente corrompida por el agresivo comercio de las ideas, otros muchos además de Rieff han tomado a regañadientes la decisión de considerarse profesores más que intelectuales públicos. En el caso de Rieff, como en el de otros, esta discusión parece ir vinculada a un nuevo énfasis en la universidad como «institución sagrada» en la que se almacena y se transmite «cautamente» el «conocimiento privilegiado». Esta concepción de la vida intelectual me parece incoherente con la observación de Rieff de que el peor modo de defender la cultura es deificarla. También es incoherente con su afirmación de que los intelectuales modernos no deberían aspirar a convertirse en los sucesores del clero. Tiende a crear una religión a partir de la cultura, algo condenado por Rieff en su obra anterior, especialmente en el espléndido capítulo sobre la religión de *Freud: The Mind of the Moralist*.

En ese libro Rieff señalaba que el ataque de Freud a la religión se basaba en «una comprensión errónea de la religión como hecho social». Para Freud –igual que para Kant– la religión era «el aire solemne de santidad» que confería al deber moral el estatuto de mandamiento divino, contribuyendo así a perpetuar las «leyes de la cultura». Pero la religión no es la cultura, y, como hizo notar Rieff, los mejores intérpretes del cristianismo siempre han distinguido «entre la fe y las instituciones y actitudes que la transmiten en un momento dado». Por eso Kierkegaard «diagnosticó el malestar del siglo XIX» como la «confusión de la religión con la cultura», de Cristo con la cristiandad. Freud, por el contrario, «dio por sentado que la religión era conformista», que su única función era garantizar el orden social. Para él, «el cristianismo significaba siempre la Iglesia, una institución social represiva», no la tradición profética, que denunciaba la corrupción de la Iglesia y acusaba a los cristianos de identificar los designios de Dios con los de ellos mismos. Según Rieff, Freud olvidó la diferencia entre la «denuncia profética» y la «sumisión cívica».

En *El porvenir de una ilusión* Freud planteó, bajo la forma de un diálogo imaginario, la cuestión de si la sociedad podría funcionar sin religión. Su interlocutor subraya el valor «práctico» de la religión para imponer la moralidad. Reconoce que la religión es un «engaño» pero defiende su necesidad «para la protección de la cultura». El propio Freud creía que los hombres y las mujeres de su tiempo podían prescindir de la religión; pero lo importante es que planteara la pregunta de esta manera. Según Rieff, la propia pregunta era incorrecta. La cuestión no era si la religión era necesaria sino si era verdadera. Sin embargo, desde la publicación de *Fellow Teachers* Rieff ha empezado a parecerse cada vez más al interlocutor de Freud, a defender la religión –la religión de la cultura, además– como la fuente necesaria del orden social.

No disminuimos la dignidad de la vocación académica si recordamos que la universidad no es una institución sagrada y que el único objeto adecuado de reverencia y admiración incondicional no es la cultura sino Dios. Quizá la cultura dependa de la religión –a pesar de la opinión contraria de Freud– pero la religión no tiene sentido si se la ve sólo como un apoyo de la cultura. Si no se basa en un amor desinteresado a todos los seres, la fe religiosa sólo sirve para revestir los objetivos humanos de un aire espúreo de santidad. Por eso hay que preferir siempre un ateo sincero a un cristiano cultural. Freud y Max Weber, maestros y modelos de Rieff, eran admirables en su decisión de vivir sin esta forma par-

ticular de consuelo: la ilusión de que los objetivos humanos coinciden con los de Dios. Sin embargo, esa misma ilusión siempre ha sido el blanco de la profecía religiosa. En realidad, su enemistad común contra las pretensiones culturales del pueblo piadoso es lo que muestra el parentesco entre la tradición profética y la tradición ejemplarizante de los intelectuales seculares como Weber y Freud. Rieff también pertenece a esta tradición, excepto cuando se olvida de sí mismo e identifica demasiado estrechamente el sentido de lo sagrado con las instituciones y las «prohibiciones» que éstas contribuyen a imponer.

Necesitamos instituciones y prohibiciones, no cabe duda, pero ellas, por sí mismas, no son sagradas. Como señalaron Lutero y Calvino hace mucho tiempo –y el propio Rieff nos ha recordado en muchas ocasiones– la identificación de la fe con la sumisión a las leyes morales que la humanidad crea para gobernarse sólo produce confusión.

Capítulo 13

EL ALMA DEL HOMBRE BAJO EL SECULARISMO

El título de este capítulo procede de un librito de Oscar Wilde, *The Soul of Man under Socialism* («El alma del hombre bajo el socialismo»), publicado hace poco más de un siglo, en febrero de 1891. Wilde quería, como siempre, deslumbrar y escandalizar a sus lectores, y *su* título pretendía ser una afrenta típicamente wildeana a la opinión respetable. Relacionaba un concepto procedente de la religión, el alma, con una ideología agresivamente secular que extraía gran parte de su inspiración de la famosa condena de Marx de la religión como opio del pueblo.

Ésta era quizá la única sentencia marxista que Wilde podía aceptar sin reservas. No era en absoluto un socialista ortodoxo. «Hoy en día todos somos más o menos socialistas», le dijo a un entrevistador en 1894; pero su versión del credo socialista no ensalzaba al esforzado trabajador de manos encallecidas, sino al artista, y además concebía el socialismo como la mejor esperanza para una nueva clase de individualismo. Un «nuevo helenismo», como lo llamaba en las últimas páginas de su manifiesto no comunista. Los marxistas ortodoxos ridiculizaron su modalidad estética de socialismo, pero Wilde se reservaba la última risa. Su religión del arte ha sobrevivido al hundimiento de la utopía marxista. De todas las religiones seculares que nacieron en el siglo XIX la suya ha resultado la más duradera; y, a su manera, también la más seductora y engañosa.

El socialismo, tal como lo entendía Wilde, sólo era otro nombre –en 1891, en los círculos sociales en los que Wilde se sentía en casa, un nombre deliberadamente provocativo– de la eliminación por las máquinas del esfuerzo humano en el trabajo. Wilde no te-

nía paciencia con los que proclamaban la dignidad del trabajo. «No hay nada necesariamente digno en el trabajo manual, que en su mayor parte es absolutamente degradante.» En el futuro tendría que realizarlo una maquinaria sofisticada. El progreso de la ciencia y la tecnología eliminaría gradualmente la pobreza, el sufrimiento y la injusticia. La colectivización de la producción liberaría a los pobres de la necesidad, pero también liberaría a los ricos de la carga de administrar y defender sus propiedades. El trabajo manual era degradante, pero la propiedad era un «aburrimiento», según Wilde. «Las obligaciones que provoca la hacen insoportable. Debemos acabar con ella por el bien de los ricos.» La administración de las propiedades distraía a las personas –igual que el trabajo manual– de la verdadera tarea de la vida: el cultivo y disfrute de la «personalidad». Si el Estado se ocupara de la producción de objetos útiles, los individuos podrían dedicarse a la producción de «lo bello». La «verdadera personalidad del hombre» llegaría a sí misma. «Crecerá natural y sencillamente, como una flor, o como un árbol... Nunca discutirá ni pleiteará. No estará siempre entremetiéndose en la vida de los demás, ni pidiéndoles que sean como ella. Los amará porque serán diferentes... La personalidad del hombre será maravillosa. Será tan maravillosa como la personalidad de un niño.»

El socialismo de Wilde no llegaría por la acción de las masas. Las masas estaban demasiado embotadas por el trabajo como para ser capaces de emanciparse. Eran «extraordinariamente estúpidas» en su deferencia ante la autoridad. De hecho, no eran «realmente conscientes» de su propio sufrimiento. «Otras personas tenían que hablarles de él», los «agitadores», una «clase absolutamente necesaria» sin la cual «no habría avance hacia la civilización». Los agitadores eran los equivalentes políticos de los artistas: perturbadores de la paz, enemigos de la conformidad, rebeldes contra la costumbre. Compartían con los artistas el odio a la autoridad, el desdén por la tradición y la negativa a perseguir el favor popular. Los agitadores y los artistas eran la personificación suprema del individualismo, en busca sólo de su propia satisfacción. Hacían «caso omiso del público». Y tampoco prestaban atención alguna a la «enfermiza cantinela sobre hacer lo que quieren los demás sólo porque lo quieran. Ni a ninguna monstruosa cantinela sobre el sacrificio de uno mismo». Los artistas sólo eran responsables ante sí mismos, y lo que la moral convencional llamaría egoísmo era la condición necesaria para cualquier logro genuino de la imaginación. Según Wilde, todos los grandes líderes de la historia tenían temperamento artístico. El propio Jesucristo era un artista con un mensaje de artista para el

mundo. «Le dijo al hombre: "Tienes una personalidad maravillosa. Desarróllala. Sé tú mismo".»

En su *De Profundis*, la larga carta escrita a Lord Alfred Douglas seis años después desde las profundidades de su reclusión en la cárcel de Reading, Wilde amplió esta interpretación de «Cristo como el precursor del movimiento romántico», como el «más supremo de los individualistas». Jesús de Nazaret, habiéndose «creado a sí mismo» a partir de «su propia imaginación», predicó el poder de la imaginación como la «base de toda la vida espiritual y material», según Wilde. No predicaba el altruismo, sino la simpatía imaginaria, pero su capacidad de identificación simpática le convirtió en la «bocina» del «mundo entero de los silenciosos, del mundo entero del dolor». Su vida, tal como la presentan los evangelios, fue «exactamente como una obra de arte». Formaba parte del grupo «de los poetas», y «su guerra principal era contra los reaccionarios», la «guerra que tienen que mantener todos los hijos de la luz». Aun hundido en la degradación pública y la desesperación, Wilde no vio razón alguna para modificar lo que había escrito en *The Soul of Man under Socialism*: «Que el que quisiera vivir como Cristo debería ser completa y absolutamente él mismo». Como escribió en un texto anterior: «El mensaje de Cristo al hombre era sencillamente: "Sé tú mismo". Ése es el mensaje de Cristo».

Esta clase de mensaje, viniera o no de Cristo, estuviera o no vaciado en un lenguaje puramente secular o en el lenguaje pseudoespiritual de *De Profundis*, atrajo a los intelectuales que buscaban un sustituto de las fes religiosas, consideradas en aquella época ofensivas para la mente moderna. En lugar de la autonegación y el autocontrol, ofrecía la seductora imagen de un yo no constreñido por obligaciones cívicas, familiares o religiosas. Confirmaba el sentido de superioridad de los artistas e intelectuales frente al rebaño común. Sancionaba su rebelión contra la convención, contra la solemnidad burguesa, contra la estupidez y la fealdad. Identificando la justicia social con la libertad artística, la religión del arte hacía que el socialismo resultara agradable para los intelectuales a los que de otro modo habría repugnado su materialismo. La atracción que sentían los intelectuales por el movimiento socialista en la época de su apogeo no puede explicarse adecuadamente sin tener en cuenta el modo en que se solapó con la crítica bohemia de la burguesía. Los socialistas y los estetas tenían un enemigo común: el burgués reaccionario; y las continuas embestidas contra la cultura burguesa produjeron consecuencias mucho más duraderas –al menos en Occidente, y ahora probablemente también en el Este– que el ataque contra el capitalismo.

En los años sesenta los estudiantes revolucionarios adoptaron eslóganes mucho más cercanos al espíritu de Wilde que al de Marx: «La imaginación al poder»; «prohibido prohibir». Esas ideas siguen resultando atractivas treinta años después, como es evidente para cualquiera que eche una mirada a la escena académica y a los medios de comunicación. El llamado estado de ánimo posmoderno se define por una parte por la desilusión respecto a las grandes teorías históricas o «metarrelatos», el marxismo incluido, y por otra por un ideal de libertad personal que procede en gran parte de la rebelión estética contra la cultura de la clase media. La sensibilidad posmoderna rechaza también gran parte de lo moderno, pero está enraizada en el ideal moderno de los individuos emancipados de las convenciones, que se construyen la identidad propia que eligen, guiando su propia vida –como diría Oscar Wilde– como si la vida fuera una obra de arte.

La tradición de la subjetividad romántica tenía una ventaja más sobre el marxismo y otras ideologías más firmemente enraizadas en el terreno secularizador de la racionalidad ilustrada. No negaba los logros de la Ilustración, pero percibía el peligro de que el «desencantamiento del mundo», según la expresión de Friedrich von Schiller, desembocara en un empobrecimiento emocional y espiritual. Max Weber se ciñó a esta frase como la clave del proceso histórico de racionalización, tema central de su obra. La razón incrementaba el control humano de la naturaleza, pero privaba a la humanidad de la ilusión de que su actividad pudiera tener algún sentido ulterior. Karl Mannheim, discípulo y sucesor de Weber, llamaba a este fenómeno el «problema del éxtasis». En su ensayo sobre «La democratización de la cultura», publicado en 1932, Mannheim recordaba a sus lectores que «un hombre para el que no existe nada más allá de su situación inmediata no es plenamente humano». El desencantamiento del mundo lo volvía «chato, poco inspirador e infeliz». Privaba a los hombres y las mujeres de la experiencia del éxtasis, literalmente el estado de trance en el que se está fuera de sí, en sentido más amplio en un estado como de rapto, en el que una sensación se adueña de uno. «No hay Más allá; el mundo existente no es un símbolo de lo eterno; la realidad inmediata no apunta a nada más allá de sí misma.»

Mannheim creía que la reducción de la «distancia vertical», que él asociaba con la democracia, creaba al menos la posibilidad de que hubiera relaciones humanas auténticas, «puramente existenciales», no mediadas por la religión o por ideologías derivadas de la religión, como el amor romántico. Weber era menos entusiasta. El famoso epílogo de su *La ética protestante y el espíritu del*

capitalismo –«especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón»– ofrecía una visión desalentadora sobre la situación del hombre. Como Freud, con el que tenía mucho en común, Weber desdeñaba el consuelo de la religión y sus sustitutos seculares, e insistía en el deber del intelectual de «soportar como un hombre el destino de la época». El tono de Freud era también reflexivo y firme a la vez: Abandonemos las niñerías. Freud comparaba la religión con una «neurosis de infancia», e insistía en que «los hombres no pueden seguir siendo siempre niños». Añadía que «en cualquier caso ya es algo el saber que uno está abandonado a sus propios recursos»; y sin duda hay un cierto heroísmo en la determinación de Freud y Weber de afrontar valerosamente hechos que en su opinión no podían modificarse y de vivir sin ilusiones.

Los que buscaban algo en lo que creer difícilmente podían hallar consuelo en este compromiso sin paliativos con «la integridad intelectual», como la llamaba Weber. Era más probable que se sintieran atraídos por el esteticismo de Oscar Wilde o por la versión espiritualizada del psicoanálisis de Carl Jung. Según éste, la versión de Freud no podía «darle al hombre moderno lo que busca». Sólo satisfacía a las «personas que creen carecer de necesidades o aspiraciones espirituales». Al contrario que los freudianos, Jung afirmaba que las aspiraciones espirituales eran demasiado urgentes como para poder ignorarlas. Tratando esas necesidades como si fueran semejantes al hambre o al deseo sexual, Jung insistía en que siempre hallarían expresión por uno u otro «desagüe». De ese modo los psicoanalistas descubrieron en el curso de su práctica que no podían prescindir de «problemas que, estrictamente hablando, pertenecen al teólogo».

La belleza del sistema de Jung para los amenazados por la «carencia de sentido», como le gustaba llamarlo, estribaba en que ofrecía «sentido» sin darle la espalda a la modernidad. Jung aseguraba a sus seguidores que podían seguir siendo plenamente modernos sin sacrificar el solaz emocional que antes suministraba la religión ortodoxa. Su descripción de la condición moderna comenzaba por la acostumbrada referencia a la infancia perdida de la raza. El mundo medieval, en el que «todos los hombres eran hijos de Dios... y sabían exactamente qué tenían que hacer y cómo tenían que comportarse», se encontraba ahora «tan lejos como la infancia». Esa inocencia no podía recuperarse. El mundo sólo podía seguir avanzando hacia un «estado de conciencia más amplia y más elevada». El hombre plenamente moderno –«en absoluto el hombre medio»– tenía que vivir sin «certezas metafísicas». Estaba «arrojado sobre sí mismo». Pero la dependencia de sí mismo contenía posibilidades sin precedentes para el

autodescubrimiento. La libertad era enervante pero estimulante. El retrato junguiano del hombre moderno era más exuberante que el de Freud. Según Freud, el desencantamiento del mundo había privado a la gente de la seguridad infantiloide de la dependencia, pero al menos le había dado la ciencia, que según su modesta valoración le había enseñado «mucho desde los días del Diluvio» y gradualmente «incrementaría aún más sus poderes». En la más entusiasta formulación junguiana de esta conocida historia de la Ilustración, el hombre moderno «se encuentra sobre una cumbre o en el verdadero borde del mundo, con el abismo del futuro ante él, el cielo sobre él y debajo de él la humanidad entera con una historia que desaparece entre las nieblas primordiales». La visión desde las alturas era vertiginosa pero imponente.

La premisa no analizada de que la historia puede compararse al crecimiento de un individuo desde la infancia hasta la madurez –punto de referencia que Jung compartía con Freud y Weber, y de hecho con la mayor parte de los que especulan sobre esos temas– permitía condenar cualquier forma de conservadurismo cultural, cualquier respeto por la tradición, como una expresión de la tendencia natural a resistirse al crecimiento emocional e intelectual, a aferrarse a la seguridad de la niñez. «Sólo el hombre que ha superado las etapas de conciencia pertenecientes al pasado... puede lograr una plena conciencia del presente.»

En los ensayos recopilados en 1933 con el inevitable título de *El hombre moderno en busca de un alma*, Jung se dirigía al individuo dotado, al que aceptaba el peso de la madurez. El individuo plenamente moderno conseguía una perspectiva más amplia dejando atrás la tradición, pero de este modo se separaba inevitablemente de sus iguales más conservadores. Una «conciencia más plena del presente le aparta... de la inmersión en una conciencia común», de la «masa de los hombres que viven enteramente dentro de los límites de la tradición». Por eso, la solución del «problema espiritual moderno», como lo llamaba Jung, no podía consistir en una vuelta a «formas obsoletas de religión», igual que no podía hallarse en una visión del mundo puramente secular. Ni el analista freudiano, ni el rabino ni el pastor le daban al hombre moderno «lo que está buscando». (Como hijo de un ministro protestante e hijo espiritual de Freud, Jung probablemente sabía de qué hablaba. Hablaba por experiencia directa de las tradiciones rivales que se disputaban su lealtad: el humanismo secular y la religión ortodoxa.) Freud no tenía en cuenta la inaplacable hambre humana de alguna clase de «sentido» trascendente, mientras que, por su parte, la religión convencional no tenía en cuenta la necesidad del individuo creativo «de romper con la tradición para po-

der experimentar con su vida y decidir qué valor y qué significados encierran las cosas, independientemente de los supuestos tradicionales». El analista freudiano rehuía las preguntas relativas al sentido y el valor, y el pastor emitía juicios demasiado rápidamente. El hombre moderno, habiendo «oído bastante sobre la culpa y el pecado», sospechaba con razón de «las ideas fijas sobre lo correcto», de los consejeros espirituales que «pretendían saber lo que está bien y lo que está mal». De todas formas, el juicio moral perdía «parte de la riqueza de la experiencia». Había que traducir a un nuevo lenguaje el antiguo precepto que ordenaba seguir los pasos del Señor. De modo muy semejante a Oscar Wilde, Jung adoptó la postura de que la imitación de Cristo no significaba que «debamos copiar su vida» sino que «tenemos que vivir tan fielmente nuestra propia vida como él vivió la suya con todas sus implicaciones».

El psicoanálisis desempeñaba la misma función en el sistema de Jung que la imaginación artística en el de Wilde. Lo reformuló para superar la desgraciada obsesión de Freud por el sexo y lo convirtió en el medio de liberar la imaginación religiosa de su esclavizamiento por los credos agonizantes. El psicoanálisis junguiano daba acceso no sólo a la vida mental inconsciente de los individuos sino también al «inconsciente colectivo» de la raza humana, y de ese modo excavaba la estructura permanente de la mitología religiosa, la materia bruta con la que el mundo moderno podría construir nuevas formas de vida religiosa adecuadas a sus necesidades. Jung invitaba a sus pacientes y lectores a explorar toda la colección de las mitologías y las técnicas espirituales –todas ellas igualmente disponibles para la investigación, gracias a la expansión de la conciencia histórica en el mundo moderno– y a experimentar con distintas combinaciones hasta que encontraran la más adecuada a sus necesidades individuales.

Pero me interesa menos el tratamiento propuesto por Jung para el malestar espiritual de la modernidad que su formulación del problema y especialmente los supuestos que Jung compartía incluso con los que rechazaban su solución particular. El más importante de estos supuestos era que el inevitable despliegue de la conciencia imposibilitaba, al menos a las clases instruidas, volver a la seguridad infantil del pasado. Las clases instruidas, incapaces de desprenderse del peso de la sofisticación, envidiarían las fes ingenuas del pasado. Envidiarían incluso a las clases que seguían conservando irreflexivamente las fes tradicionales en el siglo XX, al no haber recibido las tempestuosas ráfagas del pensamiento crítico moderno. Sin embargo, igual que no podían volver al pasado, no podían ponerse en el lugar de las masas no ilustra-

das. Cuando el hábito crítico de la mente se asimilaba completamente, nadie que entendiera sus implicaciones podía encontrar refugio o descanso en los sistemas premodernos de pensamiento y de creencia. Más que ninguna otra cosa, esta experiencia de pérdida de las ilusiones era lo que se suponía que distinguía al artista y al intelectual de los irreflexivos hijos de la convención, que desconfiaban de los artistas y los intelectuales precisamente porque no soportaban oír la mala nueva.

A las épocas pasadas no ilustradas se les podía perdonar que creyesen en cosas que ninguna persona instruida podía creer en el siglo XX, o que interpretasen literalmente mitologías que se entendían mejor en un sentido figurativo o metafórico. Se podría incluso perdonar al proletario moderno, excluido de la educación por culpa de su continua dedicación al trabajo manual. Pero el burgués reaccionario vivía en una época ilustrada, en la que podía acceder fácilmente a la cultura ilustrada, pero elegía deliberadamente no ver la luz para que ésta no destruyese las ilusiones requeridas por su paz mental. En cualquier caso, sólo el intelectual se atrevía a mirar directamente la luz sin parpadear.

Desilusionada pero intrépida: ésa es la autoimagen de la modernidad, tan orgullosa de su emancipación intelectual que no se esfuerza por ocultar el precio espiritual que hay que pagar. Una y otra vez se repite el mismo comentario sobre la situación espiritual de la modernidad; sobre el alma del hombre en la edad moderna; sobre el «temple moderno», como lo llamaba Joseph Wood Krutch. Y una y otra vez este comentario recurre a su analogía biológica favorita, al lema que enmarca y define el problema. Krutch también lo emplea: *The Modern Temper* («El temple moderno»), publicado en 1929 y, como era previsible, acusado por los reaccionarios a los que deseaba ofender de ser excesivamente pesimista respecto a la situación contemporánea, comienza –no menos previsiblemente– con la comparación entre la inocencia infantil y la experiencia. Krutch arranca con Freud: «Una de las curiosas fantasías de Freud es la que dice que el niño en el seno materno es uno de los seres más felices». Krutch no rechaza esta «curiosa fantasía», como sus palabras podrían hacer suponer. Sigue, por el contrario, igual que el propio Freud, afirmando que «las razas tienen, igual que los individuos, una infancia, una adolescencia y una madurez». A medida que la raza madura, «el universo se convierte cada vez más en algo revelado por la experiencia, cada vez es menos algo creado por la imaginación». El hombre aprende a regañadientes que sólo debe contar consigo mismo, no con poderes sobrenaturales creados a su imagen y semejanza. «Como el niño crece y se convierte en adulto, pasa de un mundo

que se adapta a él a un mundo al que él debe adaptarse.» Desde el punto de vista social el proceso todavía estaba incompleto, ya que el mundo moderno no había superado completamente su pasado. Su «difícil situación» podría compararse con la del «adolescente que aún no ha aprendido a orientarse sin referencias a la mitología con la cual ha pasado su niñez».

Hay una inmensa literatura que comenta la situación espiritual moderna, y que se muestra unánime en la opinión de que la experiencia de la duda, el relativismo moral, etc., es específicamente moderna. He mencionado algunas muestras representativas, pero un examen más exhaustivo y sistemático de estas obras sólo confirmaría la importancia primordial de la imaginería que relaciona la historia de la cultura con el ciclo vital de los individuos. Siguiendo a Krutch podríamos llamar «curiosa fantasía» a este hábito mental de comparar nuestra desilusión con la inocencia de nuestros antepasados si no fuera porque procede de un impulso que es todo menos curioso y que produce consecuencias muy serias. Una de ellas, y no de las menos graves, es que impide comprender algunos asuntos vitalmente importantes. Demuestra una predisposición a leer la historia o como una tragedia de ilusiones perdidas o como el progreso de la razón crítica. Digo «o/o»; pero, por supuesto, estas dos versiones del mito histórico moderno están estrechamente relacionadas. De hecho, dependen simbióticamente una de la otra. Supuestamente, el progreso de la razón crítica es lo que produce la pérdida de las ilusiones. La desilusión es el precio del progreso. Como he defendido en *The True and Only Heaven* («El único y verdadero cielo»), la nostalgia y la idea de progreso van unidas. La suposición de que nuestra civilización ha logrado un nivel de complejidad sin paralelo suscita un anhelo nostálgico por la simplicidad perdida. Desde este punto de vista, la relación del pasado con el presente se define sobre todo por el contraste entre la sencillez y la sofisticación.

La barrera que separa el pasado del presente –una barrera infranqueable, según la imaginación de la modernidad– es la experiencia de la desilusión, que impide recuperar la inocencia de otros tiempos. Podríamos decir que la desilusión es la forma característica del orgullo moderno, y este orgullo no es menos evidente en el mito nostálgico del pasado que en la versión más agresiva del triunfo del progreso cultural que desprecia el pasado sin lamentarse por la pérdida. La nostalgia del pasado parece amarlo cuando lo recrea, pero sólo lo recuerda para enterrarlo vivo. Comparte con la creencia en el progreso, a la que sólo se opone superficialmente, el afán de proclamar la muerte del pasado y de negar el peso de la historia en el presente. Tanto los que lloran la

muerte del pasado como los que lo aclaman dan por sentado que nuestra época ha superado su infancia. A ambos les cuesta creer que la historia todavía persigue a nuestra adolescencia, madurez o senilidad, la etapa ilustrada y desilusionada del ciclo vital que supuestamente hayamos alcanzado. La actitud de ambos respecto al pasado está regida por la dominante increencia en los fantasmas.

Quizá la víctima más importante de este hábito mental sea la comprensión adecuada de la religión. Cuando se comenta la difícil situación del espíritu moderno, se suele tratar a la religión como una fuente de seguridad intelectual y emocional, no como un desafío a la complacencia y el orgullo. Sus enseñanzas éticas se malinterpretan como un conjunto de mandamientos simples que no dejan lugar a la ambigüedad o la duda. Recordemos la descripción realizada por Jung de los cristianos medievales como «hijos de Dios [que] sabían exactamente qué tenían que hacer y cómo tenían que comportarse». Krutch viene a decir lo mismo. Piensa que la teología medieval convertía la conducción de la vida en una «ciencia exacta». Proponía un «plan de vida» que era «encantadoramente simple». Los cristianos medievales «aceptaban las leyes de Dios de un modo exactamente paralelo al modo en que los científicos contemporáneos aceptan las leyes de la Naturaleza», y esta obediencia ciega a una ciencia moral autoritaria es, según Krutch, la única alternativa al «nihilismo moral». «En cuanto uno empieza a dudar de la validez de las leyes de Dios consideradas como principios fundamentales de una ciencia que llamamos teología, o en cuanto empieza a preguntarse sobre la finalidad de la vida», uno empieza a deslizarse por la resbaladiza pendiente del relativismo, la anarquía moral y la desesperación cultural.

Lo que hay que cuestionar aquí es la suposición de que la religión haya proporcionado alguna vez un conjunto exhaustivo y carente de ambigüedades de respuestas a las preguntas éticas, de respuestas completamente impermeables al escepticismo, o de que monopolizara la especulación sobre el sentido y la finalidad de la vida, o de que las personas religiosas del pasado no conocieran la desesperación existencial. La famosa colección de canciones escritas por estudiantes medievales que se preparaban para el sacerdocio, *Carmina Burana*, bastaría por sí sola para refutar esta idea. Estas perturbadoras composiciones daban voz a la ancestral sospecha de que el universo podría estar regido por la Fortuna en lugar de por la Providencia, de que la vida no tiene en absoluto una finalidad más elevada y de que la mejor parte de la sabiduría moral consiste en disfrutarla mientras se pueda.

O recordemos las variedades de la experiencia religiosa analizadas por William James en su libro de ese título, uno de los pocos libros sobre la crisis espiritual de la modernidad –si es que trata realmente sobre eso– que ha soportado el paso del tiempo; en parte, curiosamente, por su completa indiferencia respecto a los asuntos de cronología histórica. Para los lectores formados en la tan pagada de sí tradición moderna a la que me he estado refiriendo, esta indiferencia respecto a la cronología podría parecer un defecto del libro de James; pero ésa es precisamente su tesis: que la variedad más profunda de la fe religiosa –la «clase de los nacidos dos veces», como él la llama– surge siempre, en todas las épocas, a partir de un fondo de desesperación. La fe religiosa afirma la bondad del ser frente al sufrimiento y el mal. La desesperación y la alienación más atroces, que no proceden de percepciones exclusivamente modernas sino del rencor sentido desde siempre hacia un Dios que permite la existencia del mal y del sufrimiento, son con frecuencia la antesala de la conversión. Una conciencia de «mal radical» subyace al entusiasmo espiritual que acaba llegando con la «rendición» y el «autoabandono». La experiencia de los nacidos dos veces, según James, es más dolorosa pero emocionalmente más profunda que la de los «de mente sana» porque está hecha del «hierro de la melancolía». Como no tienen conciencia del mal, la clase de experiencia religiosa de los nacidos una vez no puede soportar la adversidad. Sólo se mantiene mientras no recibe «humillaciones venenosas». «Un pequeño enfriamiento de la excitabilidad y el instinto animales, una pequeña pérdida del endurecimiento animal, dejarán a la vista el gusano que se halla en el corazón de todos nuestras habituales fuentes de deleite y nos convertirán en metafísicos melancólicos.» Cuando eso sucede, necesitamos una forma de fe más robusta, una fe que perciba que «la vida y su negación están inextricablemente unidas» y que «toda felicidad natural parece por ello estar siempre contagiada de contradicción». La sombra de la muerte cuando menos se cierne siempre sobre nuestros placeres y nuestros éxitos, poniéndolos en cuestión. «Detrás de todo se encuentra el gran espectro de la muerte universal, la oscuridad que rodea todo.»

Hay que insistir de nuevo en que James está comparando dos tipos de temperamento, no dos épocas del hombre. El mundo moderno no tiene el monopolio del temor a la muerte o de la alienación de Dios. La alienación es el estado normal de la existencia humana. La rebelión contra Dios es la reacción natural cuando se descubre que el mundo no está hecho a nuestra conveniencia particular. El descubrimiento posterior de que el sufrimiento visita

de igual modo al justo y al injusto es difícil de casar con la creencia en un creador benigno y omnipotente, como sabemos por el libro de Job. Pero la fe religiosa nos exige renunciar a la cómoda creencia en que los designios del Todopoderoso coinciden con nuestros objetivos meramente humanos.

Krutch afirma que la religión proporciona al hombre la agradable ilusión de que él es el centro del universo, el objeto de la bondad amorosa y la atención arrebatada de Dios. Pero es precisamente esta ilusión lo que ataca implacablemente la forma más radical de fe religiosa. Así, Jonathan Edwards distingue entre la «buena voluntad agradecida» –la raíz del sentimiento religioso, tal como él lo entiende– y la clase de gratitud debida al sentirse amado y apreciado; en otras palabras: la clase de gratitud que las personas podrían sentir hacia un creador que llevara en el corazón los intereses de ellas. «La verdadera virtud», escribió Edwards, «no consiste primariamente en el amor a ningunos Seres particulares... ni en el agradecimiento porque nos amen, sino en una predisposición favorable y una unión de corazón con el Ser sin más, que suscita una benevolencia absoluta... respecto al Ser en general». El hombre no puede exigir el favor de Dios, y, por ello, no hay que concebir una «buena voluntad agradecida» como un reconocimiento adecuado de la respuesta a nuestras oraciones, sino como el reconocimiento del poder vivificador de Dios para ordenar las cosas a su gusto, sin «dar cuenta alguna sobre sus asuntos», como dice Edwards.

La imagen de Dios de Edwards no se parece a la figura del padre benévolo evocada por los seres humanos infantiles, según Freud, por su necesidad inconsciente de dependencia. El Dios de Edwards es «absolutamente perfecto, e infinitamente sabio, y el origen de toda sabiduría», y por eso es «coherente... que sea Él mismo su propio fin, y que no siga más regla que su propia sabiduría para perseguir ese fin, sin pedirle permiso o consejo a nadie». Freud, al igual que Krutch, supone que la religión responde a la necesidad de dependencia, mientras que Edwards habla directamente a los que niegan orgullosamente esa necesidad; de hecho se dirige a los que encuentran irritante que se les recuerde su dependencia de un poder que escapa a su control o al menos al control de la humanidad en general. A esas personas les cuesta reconocer la justicia y la bondad de este poder de las alturas cuando es tan evidente que el mundo está lleno de mal. Les resulta difícil reconciliar sus expectativas de éxito y felicidad, tan frecuentemente frustradas por los acontecimientos, con la idea de un creador justo, amoroso y todopoderoso. No son capaces de concebir un Dios para el que la felicidad humana no sea el fin último

de la creación ni pueden aceptar la paradoja central de la fe religiosa: que el secreto de la felicidad estribe en renunciar al derecho a ser feliz.

Lo que hace que el temple moderno sea moderno, pues, no es que hayamos perdido nuestro sentido infantil de dependencia sino que la rebelión normal *contra* la dependencia está más extendida de lo que solía. Esta rebelión no es nueva, como nos recuerda Flannery O'Conner cuando comenta que «hay largos períodos en las vidas de todos nosotros... en los que la verdad tal como la revela la fe resulta monstruosa, emocionalmente perturbadora, sencillamente repulsiva. Recordemos la noche oscura del alma de los santos». El mundo entero parece estar atravesando en la actualidad una noche oscura del alma porque la rebelión normal contra la dependencia parece sancionada por nuestro control científico de la naturaleza, por el mismo progreso de la ciencia que supuestamente ha destruido la superstición religiosa.

Estas maravillosas máquinas que la ciencia ha hecho posibles no han eliminado la fatiga del trabajo, como predijeron tan confiadamente Oscar Wilde y otros falsos profetas, pero nos han permitido imaginarnos como dueños de nuestro destino. En una época que se supone desilusionada, ésta es la única ilusión –la ilusión de la soberanía– que sigue tan tenaz como siempre. Pero ahora que estamos empezando a comprender los límites de nuestro control sobre el mundo natural, es una ilusión –recordando a Freud una vez más– cuyo futuro es muy dudoso; una ilusión ciertamente más problemática que el futuro de la religión.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Henry, *Democracy* (1879), Nueva York, s.f.

Aldrich, Nelson W. Jr., *Old Money: The Mythology of America's Upper Class*, Nueva York, 1988. Aldrich adopta la postura de que la única alternativa a las viejas fortunas es el mercado y que, por ello, una clase alta hereditaria es la mejor defensa contra el mercado y el triunfo de los valores del mercado. Este argumento, en sí convincente, no tiene en cuenta la posibilidad de una alternativa populista.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, 1958.

Aronowitz, Stanley, *False Promises: The Shaping of American Working-Class Consciousness*, Nueva York, 1973. La decepción aludida en el título es la promesa de una movilidad ascendente para todos.

Bakke, E. Wight, *The Unemployed Worker*, New Haven, 1940.

Barr, Alwyn, «Occupational and Geographical Mobility in San Antonio, 1870-1890», *Social Science Quarterly* 51 (1970), 396-403.

Bellah, Robert, y otros, *The Good Society*, Nueva York, 1991. Al igual que Alan Wolfe, Bellah y sus colaboradores buscan una alternativa comunitaria al Estado y el mercado. Como Wolfe, son más críticos con el mercado que con el Estado. Esta versión del programa comunitarista no es siempre fácil de distinguir del Estado del bienestar.

—, *Habits of the Heart*, 1985.

Bender, Thomas, «The Social Foundations of Professional Credibility», en *The Authority of Experts*, edición a cargo de Thomas Haskell, Bloomington, Indiana, 1984.

Benedict, Ruth, *The Crysanthemum and the Sword*, Boston, 1946. Uno de los muchos estudios antropológicos que contribuyeron a extender la errónea distinción entre culturas de la culpa y culturas de la vergüenza.

Bennett, William J., *To Reclaim a Legacy: A Report on the Humanities in Higher Education*, Washington, D.C., 1984.

Berry, Wendell, *The Unsettling of America: Culture and Agriculture*, Nueva York, 1977.

—, *Sex, Economy, Freedom, and Community: Eight Essays*, Nueva York, 1993. Berry escribe: «Hemos visto llegar al poder en este país a una élite económica que no ha centrado su vida y su lealtad en ninguna localidad y en ninguna nación, cuyas ambiciones son mundiales, y que está tan aislada por la riqueza y el poder que no siente la necesidad de preocuparse por lo que sucede en ningún lugar... Los industrialistas mundiales irán a cualquier lugar y destruirán cualquier cosa con tal de conseguir un mercado».

Blau, Peter, y Otis D. Duncan, *The American Occupational Structure*, Nueva York, 1967.

Bloom, Allan, *The Closing of the American Mind*, Nueva York, 1987. El libro que les encanta odiar a los liberales. Merece una atención mayor que la que le ha dedicado la izquierda académica.

Blumin, Stuart, «The Historical Study of Vertical Mobility», *Historical Methods Newsletter* 1 (1968), 1-13.

Brownson, Orestes, Review of Horace Mann's Second Annual Report, *Boston Quarterly Review* (1839), 393-434.

—, «The Laboring Classes», *Boston Quarterly Review* (1840), 358-395.

—, «Our Future Policy», en *The Works of Orestes A. Brownson*, edición a cargo de Henry F. Brownson, Detroit, 1883.

Burke, Martin Joseph, «The Conundrum of Class: Public Discourse on the Social Order in America», tesis doctoral, Universidad de Michigan, 1987. Incluye una gran abundancia de material gran parte del cual confirma mi idea de que los americanos del siglo XIX no concebían la sociedad como una escalera ni identificaban la oportunidad con la movilidad ascendente.

Burns, Rex, *Success in America: The Yeoman Dream and the Industrial Revolution*, Amherst, 1976. Contiene una buena cantidad de materiales de primera mano que demuestran que los americanos del siglo XIX no identificaban la oportunidad con la movilidad ascendente.

Cadbury, Henry J., *The Peril of Modernizing Jesus*, Nueva York, 1937. Una crítica del evangelio social escrita desde un punto de vista neoortodoxo.

Carey, James W., *Communication as Culture*, Boston, 1989. Arroja una luz que era muy necesaria sobre la controversia entre Lipmann y Dewey.
Channing, Henry, «The Middle Class», *The Spirit of the Age* (15 de septiembre de 1849), 169-171.
Cheney, Lynn, *American Memory: A Report on the Humanities in the Nation's Public Schools*, Washington, D.C., 1987.
—, *Tyrannical Machines: A Report on Educational Practices Gone Wrong and Our Best Hopes for Setting Them Right*, Washington, D.C., 1990.
Chevalier, Michel, *Society, Manners, and Politics in the United States* (1838), edición a cargo de John William Ward, Garden City, 1961. El informe de Chevalier sobre la igualdad, eclipsado por el de Tocqueville, es más penetrante que éste. Le impresionó especialmente la igualdad cívica –como la llama Mickey Kaus– en cuanto distinta de la igualdad de situación. La gloria de América era, para Chevalier, la «iniciación» de las clases más bajas en la cultura universal.
Chinoy, Ely, *Automobile Workers and the American Dream*, Garden City, Nueva York, 1955. Chinoy identificó, siguiendo a Lloyd Warner, el sueño americano con la movilidad social ascendente.
Chudacoff, Howard, *Mobile Americans: Residence and Social Mobility in Omaba, 1880-1920*, Nueva York, 1972.
Clark, Christopher, *The Roots of Rural Capitalism: Western Massachusetts, 1780-1860*, Ithaca, Nueva York, 1990.
Cmiel, Kenneth, *Democratic Eloquence: The Fight over Popular Speech in Nineteenth-Century America*, Nueva York, 1990.
Colley, Linda, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*, New Haven, 1992.
Conant, James Bryant, «Education for a Classless Society: The Jeffersonian Tradition», *Atlantic* 165 (mayo de 1940), 593-602. Un documento clave que muestra la conexión entre la meritocracia y el concepto de movilidad social, así como el continuo empobrecimiento de la idea de una sociedad sin clases.
Cooley, Charles H., *Social Process*, Boston, 1907.
—, *Social Organization*, Nueva York, 1909. Cooley fue uno de los primeros comentaristas de su generación que entendió la diferencia entre la democracia y la movilidad social, que, según explicó, simplemente extraía el talento de la clase trabajadora.
Cox, Harvey, *The Secular City*, Nueva York, 1965. El evangelio social actualizado, con un matiz terapéutico.
Croly, Herbert, *Progressive Democracy*, Nueva York, 1914.

Dewey, John, *The Public and its Problems*, Nueva York, 1927. Una respuesta a la despectiva crítica de la opinión pública de Lippmann.

Dionne, E. J., *Why Americans Hate Politics*, Nueva York, 1991. Dionne concluye que la razón es que la política ideológica propuesta por los liberales y por los conservadores no consigue afrontar los asuntos que preocupan a la gente en la vida cotidiana. Estos partidos no representan los deseos del electorado. Se pide al público que, en lugar de una política que refleje la complejidad de los asuntos económicos, sociales y morales que le afectan, elija entre ideologías rivales igualmente exánimes y abstractas.

Edwards, Jonathan, *The Nature of True Virtue*, Boston, 1765. Quizá la obra sobre ética más importante escrita por un americano. Cada relectura resulta satisfactoria.

Emad, Parvis, «Max Scheler's Phenomenology of Shame», *Philosophy and Phenomenological Research* 32 (1972), 361-370.

Emerson, Ralph Waldo, «Society and Solitude» (1870), en *Selected Writings of Emerson*, edición a cargo de Donald McQuade, Nueva York, 1981.

Etzioni, Amitai, *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, Nueva York, 1993. Ejemplifica tanto las virtudes como los defectos del comunitarismo.

Follett, Mary Parker, *The New State*, Nueva York, 1918. Una de las mejores argumentaciones en favor de los vecindarios como parvularios de la vida cívica.

Foner, Eric, *Free Soil, Free Labor, Free Men: The Ideology of the Republican Party before the Civil War*, Nueva York, 1970. Interpreta erróneamente a Lincoln como un defensor de la movilidad social ascendente.

Frank, Lawrence, *Society as the Patient: Essays on Culture and Personality*, New Brunswick, Nueva Jersey, 1948. Un hito. Contribuyó a sustituir las categorías morales y políticas por categorías terapéuticas.

Friedman, Milton, *Capitalism and Freedom* (1962), Chicago, 1982. La voluntad de Friedman de dejar todo en manos del mercado sólo queda limitada por su reconocimiento de que la participación en el mercado exige al menos un mínimo de responsabilidad, previsión y posposición de la satisfacción; cualidades, podemos añadir, que brillan cada vez más por su ausencia.

Gates, Henry Louis, Jr., «Let Them Talk», *New Republic* (20-27 de septiembre de 1993), 37-49. Fogosa crítica, realizada por una importante autoridad en estudios negros, del movimiento ten-

dente a regular el «lenguaje del odio» y de sus raíces intelectuales procedentes de la llamada teoría racial crítica, que, al «textualizar» todo, parece condenar menos el racismo que la expresión del racismo. Gates hace notar la afinidad entre la teoría racial crítica y la «floreciente industria del restablecimiento», y concluye que «en el centro vital del movimiento del lenguaje del odio se halla la seductora visión del Estado terapéutico». Como él dice, «El paradigma del grupo de restablecimiento/supervivencia desemboca en una contradicción de difícil solución. Se dice que las víctimas del lenguaje racista se curan –es decir, adquieren sus derechos– cuando descubren que "no están solas" en su subordinación, sino que están subordinadas como grupo. Pero en otros momentos se dice que lo que hace que el lenguaje racista sea particularmente hiriente es que transmite precisamente el mensaje de que se es miembro de un grupo subordinado. ¿Cómo puede ser la idea de una subordinación grupal el veneno y el antídoto a la vez?».

Geertz, Clifford, «Ideology as a Cultural System», *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973. Según Geertz, las ideologías son necesarias, útiles incluso. La crítica de la ideología se basa en una confianza ingenua en la ciencia, que supuestamente lograría erradicar todas las huellas del pensamiento ideológico. Geertz afirma que el ataque a la ideología recuerda el ataque positivista a la religión. Nos recuerda que la religión ha resultado igualmente resistente pese a todas las predicciones sobre su defunción.

Gleason, Philip, «Minorities (Almost) All: The Minority Concept in American Social Thought», *American Quarterly* 43 (1991), 392-424.

Goodrich, Samuel (Peter Parley), *Recollections of a Lifetime*, Nueva York, 1856.

Gouldner, Alvin, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Nueva York, 1979.

Green, Martin, *The Problem of Boston*, Nueva York, 1966. Valioso por, entre otras cosas, su análisis de la retirada de la clase acomodada de las preocupaciones cívicas al desapego irónico tipificado por Henry Adams, Charles Eliot Norton y sus amigos.

Gregory, Frances W. e Irene D. Neu, «The American Industrial Elite in the 1870's», en *Men in Business*, edición a cargo de William Miller, Cambridge, 1952.

Griffen, Clyde, «Making it in America: Social Mobility in Mid-Nineteenth Century Poughkeepsie», *New York History* 51 (1970), 479-499.

—, «The Study of Occupational Mobility in Nineteenth-Century America; Problems and Possibilities», *Journal of Social History* 5 (1972), 310-330.

Hanson, F. Allan, *Testing Testing: Social Consequences of the Examined Life*, Berkeley, 1993. «Los test de inteligencia están diseñados en parte para promover la igualdad de oportunidades, pero sucede que los resultados de los test se correlacionan perfectamente con los ingresos familiares medios: los que logran puntuaciones más altas tienen los ingresos familiares más elevados, y los que logran puntuaciones más bajas son los que tienen los ingresos familiares menores.» En otras palabras: el sistema de examen refuerza la distribución existente de la riqueza y el poder en lugar de promover una verdadera meritocracia. Hanson se conforma, como otros muchos, con atacar los privilegios hereditarios en lugar de preguntarse si la meritocracia puede ser aún peor.

Heller, Erich, «Man Ashamed», *Encounter* 42 (febrero de 1974), 23-30.

Hobsbawm, E. J., *The Age of Revolution, 1789-1848*, Nueva York, 1962. Contiene materiales útiles sobre «la posibilidad de ascenso abierta para el talento» y sobre el nacionalismo de la clase media.

Hofstadter, Richard, *The American Political Tradition*, Nueva York, 1948. La imagen que Hofstadter ofrece de Lincoln se transparenta en el título que eligió para el ensayo que le dedica: «Abraham Lincoln and the Self-Made Myth». Muchos otros han seguido a Hofstadter en esto y en tantas otras cosas.

Hopkins, Richard, «Occupational and Geographical Mobility in Atlanta, 1870-1890», *Journal of Southern History* 34 (1968), 200-213.

Horney, Karen, *The Neurotic Personality of Our Time*, Nueva York, 1937.

Howe, Frederic C., *The City: Hope of Democracy*, Nueva York, 1905.

Howe, Irving, *The World of Our Fathers*, Nueva York, 1976.

Jacobs, Jane, *The Death and Life of Great American Cities*, Nueva York, 1961. La salud de una ciudad depende, según Jacobs, de la vitalidad de sus vecindarios, y la sustitución de las formas informales de autoayuda por expertos profesionales socava la capacidad de los vecindarios de cuidar de sí mismos.

Jacoby, Russell, *The Last Intellectuals*, Nueva York, 1987. Delinea la decadencia de los intelectuales públicos y el ascenso de los especialistas que sólo se comunican entre sí.

—, *Dogmatic Wisdom: How the Culture Wars Have Misled America*, Nueva York, 1994. Al contrario que muchos estudios sobre la educación superior, éste no limita su atención a las instituciones de élite, aunque tiene mucho que decir sobre la arrogancia de los que trabajan en ellas.

James, William, *Varieties of Religious Experience*, Nueva York, 1902. La mejor obra de James, la más cercana a su corazón, en coherencia con su observación de que la religión era el interés central en su vida. Hace de puente entre sus estudios iniciales de psicología y su formulación posterior de la filosofía del pragmatismo. A cualquiera que haya dominado *Varieties* ya no le intrigará el significado de la afirmación aparentemente vulgar de James de que hay que juzgar a las ideas por su «valor en metálico».

Jay, Martin, «Class Struggle in the Classroom? The Myth of American "Seminarmarxism"», *Salmagundi* 85-86 (invierno-primavera de 1990), 27-32.

Jung, C. G., *Modern Man in Search of a Soul*, Nueva York, 1933. Jung era, como Freud, un moralista además de un psicoanalista; pero su religión gnóstica y esotérica no tenía nada en común con el estoicismo de Freud. Jung creía que profundizando en el inconsciente colectivo, el oculto manantial de pensamiento conservado en la mitología, el folclore y la sabiduría cabalística, el hombre moderno podría lograr los consuelos de la religión sin dejar de ser moderno.

Kaelble, Hartmut, *Social Mobility in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Dover, New Hampshire, 1985.

Karen, Robert, «Shame», *Atlantic* 269 (febrero de 1992), 40-70.

Kaus, Mickey, *The End of Equality*, Nueva York, 1992. Distingue entre la igualdad cívica y la «igualdad del dinero» y aboga por un mayor énfasis en aquélla.

Kazin, Alfred, *A Walker in the City*, Nueva York, 1951.

Kerckhoff, Alan C., «The Current State of Social Mobility Research», *Sociological Quarterly* 25 (1984), 139-154.

Kimball, Roger, *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Higher Education*, Nueva York, 1990. Una polémica útil pero unilateral contra la izquierda académica, basada en una defensa del fundamentismo.

Klein, Melanie, *Love, Guilt, and Reparation*, Nueva York, 1975.

—, *Envy and Gratitude*, Nueva York, 1975. La obra de Klein mostró las ricas implicaciones morales inherentes a los conceptos psicoanalíticos. Por este motivo fue difícil de asimilar en la cultura terapéutica popularizada por revisionistas como Karen Horney y Lawrence Frank. El psicoanálisis es en gran par-

te responsable del «triunfo de la terapéutica»; pero también contiene intuiciones –como se ve en el caso de Klein– desde las cuales puede llegarse a una visión crítica de esa misma cultura terapéutica.

Krutch, Joseph Wood, *The Modern Temper*, Nueva York, 1929. El lamento de Krutch por el encantamiento perdido se basaba en la falsa premisa de que antes la religión proporcionaba un sistema moral completo y exhaustivo y que sostenía la lisonjera ilusión de que los seres humanos eran el centro del universo.

Lerner, Michael, *Surplus Powerlessness*, Oakland, 1986. Una formulación temprana de la «política del sentido» de Lerner; es decir, de la compasión por las víctimas.

Levine, George (edición a cargo de), *Speaking for the Humanities*, Nueva York, 1989.

Lewis, Helen Block, *Shame and Guilt in Neurosis*, Nueva York, 1958.

Lewis, Michael, *Shame: The Exposed Self*, Nueva York, 1992.

Liberator (19 de marzo, 26 de marzo, 9 de julio, 1 de octubre de 1847). Garrison y Phillips sobre la «esclavitud del salario».

Lincoln, Abraham, *Collected Works*, edición a cargo de Roy P. Basler. New Brunswick, Nueva Jersey, 1953. El importante discurso en la Sociedad Agrícola del Estado de Wisconsin aparece en el vol. 3, págs. 471-482.

Lippmann, Walter, *Liberty and the News*, Nueva York, 1920.

—, *Public Opinion*, Nueva York, 1922. Aquí y en otros estudios sobre este mismo asunto, Lippmann defendió la tesis de que la opinión pública era emocional e irracional, y que no era suficiente para orientar una política.

—, *The Phantom Public*, Nueva York, 1925.

—, y Charles Merz, «A Test of the News», *New Republic* 23 (suplemento, 4 de agosto de 1920).

Lipset, Seymour Martin, y Richard Bendix, *Social Mobility in Industrial Society*, Berkeley, 1959.

Lynd, Helen Merrell, *On Shame and the Search for Identity*, Nueva York, 1958.

Lynd, Robert S., y Helen Merrell Lynd, *Middletown in Transition*, Nueva York, 1937.

Mannheim, Karl, «The Democratizacion of Culture» (1932), en *From Karl Mannheim*, edición a cargo de Kurt H. Wolff, Nueva York, 1971. Según Mannheim, la eliminación de la «distancia vertical» nos deja un mundo chato, desencantado, y provoca el «problema del éxtasis»: la incapacidad de interesarse por nada que trascienda el horizonte inmediato. Mannheim

piensa que también podría fomentar una relación más auténtica e inmediata entre los hombres y las mujeres; pero no parece hacer esta afirmación tranquilizadora de última hora con demasiada convicción.

Mead, Margaret, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, Nueva York, 1937.

Meyrowitz, Joshua, *No Sense of Place*, Nueva York, 1985. Uno de los mejores estudios sobre la televisión y su influencia socavadora del sentido de ubicación.

Miller, Mark Crispin, *Boxed In: The Culture of TV*, Evanston, Illinois, 1988.

Miller, William, «American Historians and the American Business Elite in the 1870s», en *Men in Business*, edición a cargo de William Miller, Cambridge, 1952.

Mills, C. Wright, «The American Business Elite: A Collective Portrait», *Journal of Economic History* (diciembre de 1945), suplemento 5, *The Task of Economic History*: 20-44.

Morris, Herbert (edición a cargo de), *Guilt and Shame*, Belmont, California, 1971.

Nathanson, Donald L., *Shame and Pride: Affect, Sex, and the Birth of the Self*, Nueva York, 1992. Ejemplo de secularización de la vergüenza, afecto al que despoja de todas sus asociaciones morales y religiosas y reduce a una deficiencia de autoestima.

Newman, Charles, *The Post-Modern Aura*, Evanston, Illinois, 1985.

Nichols, Michael P., *No Place to Hide: Facing Shame So We Can Find Self-Respect*, Nueva York, 1991.

Nietzsche, Friedrich, *Human, All Too Human* (1886), Munich, 1981.

O'Connor, Flannery, *Collected Works*, edición a cargo de Sally Fitzgerald, Nueva York, 1988. En una carta del 6 de septiembre de 1955, O'Connor comenta que «el mundo entero parece estar atravesando una noche oscura del alma».

Oldenburg, Ray, *The Great Good Place: Cafés, Coffee Shops, Community Centers, Beauty Parlors, General Stores, Bars, Hangouts and How They Get You through the Day*, Nueva York, 1989.

Ortega y Gasset, José, *The Revolt of the Masses*, Nueva York, 1932.

Packard, Vance, *The Hidden Persuaders*, Nueva York, 1957.

Parker, William Belmont, *The Life and Public Services of Justin Smith Morrill*, Boston, 1924.

Pessen, Edward (edición a cargo de), *Three Centuries of Social Mobility in America*, Lexington, Massachusetts, 1974.

Phillips, Kevin, *The Politics of Rich and Poor*, Nueva York, 1991.

Piers, Gerhart, y Milton B. Singer, *Shame and Guilt: A Psychoanalytic Study*, Nueva York, 1953.

Podhoretz, Norman, *Making It*, Nueva York, 1967.

Rantoul, Robert, «An Address to the Workingmen of the United States of America», en *Memoirs, Speeches, and Writings of Robert Rantoul, Jr.*, edición a cargo de Luther Hamilton, Boston, 1854.

Reich, Robert B., *The Work of Nations*, Nueva York, 1992. El libro de Reich, valioso por su análisis de la «secesión» de la clase intelectual, está viciado por su retrato excesivamente halagüeño, casi adulador, de esa clase.

Rieff, David, *Los Angeles: Capital of the Third World*, Nueva York, 1991. Un persuasivo análisis de la permeabilidad de las fronteras nacionales y las perturbadoras implicaciones de este proceso, entre ellas la pérdida del sentido de ubicación.

—, «Multiculturalism's Silent Partner», *Harper's* (agosto de 1993), 62-72. «Ambas partes han malinterpretado el poder del multiculturalismo exactamente del mismo modo: como una amenaza para el sistema capitalista.» En realidad, según Rieff, es una ideología adecuada a los requisitos del capitalismo en un mundo sin fronteras. Representa, concretamente, la «abdicación del juicio», moral y estético, en favor de las «reglas del mercado».

Rieff, Philip, *Freud: The Mind of the Moralist* (1959), Chicago, 1979. Llamando a Freud un moralista se le sitúa en una larga tradición de investigación moral y religiosa, la misma tradición humanista –como demuestra Rieff aquí y en otros lugares– que el psicoanálisis hizo tanto por subvertir.

—, *The Triumph of the Therapeutic*, Nueva York, 1966.

—, *Fellow Teachers* (1973), Chicago, 1985.

—, *The Feeling Intellect: Selected Writings*, edición a cargo de Jonathan Imber, Chicago, 1990. Ciertos temas persistentes recorren la obra de Rieff a lo largo de los años: la decadencia de la religión, la sustitución de una visión del mundo religiosa por una terapéutica, la bancarrota intelectual y moral de ésta. Según Rieff, antes de la Ilustración la esencia de la cultura occidental hallaba su encarnación material y simbólica en la catedral; en el siglo XIX, en la cámara legislativa; en nuestra época, en el hospital.

Riezler, Kurt, «Shame and Awe», *Man: Mutable and Immutable*», Nueva York, 1951.

Rorty, Richard, «Post-Modernist Bourgeois Liberalism», *Journal of Philosophy* 80 (1983), 583-589. El mundo como «bazar kuwaití».

Ross, Edward Alsworth, *Social Control: A Survey of the Foundations of Order*, Nueva York, 1901.

Rotenstreich, Nathan, «On Shame», *Review of Metaphysics* 19 (1965), 55-86.

Ryan, William, *Blaming the Victim*, Nueva York, 1971.

Schneider, Carl D., *Shame, Exposure, and Privacy*, Boston, 1977.

Siracusa, Carl, *A Mechanical People: Perceptions of the Industrial Order in Massachusetts, 1815-1880*, Middletown, Connecticut, 1979. Retrotrae al siglo XIX el origen de la actual tendencia a confundir la oportunidad con la movilidad. Siracusa supone que los americanos del siglo XIX las identificaban igual que hacemos nosotros.

Sleeper, Jim, *The Closest of Strangers: Liberalism and The Politics of Race in New York*, Nueva York, 1990. Sleeper sostiene que la política de identidad ha fomentado la toma de posturas raciales e ideológicas y creado un callejón sin salida en el que las clases privilegiadas conservan su poder a costa de la gente corriente de todas las razas.

—, «The End of the Rainbow», *New Republic* (1 de noviembre de 1993), 20-25. Reflexiones ulteriores sobre la política de identidad racial y el programa de la Coalición Arco Iris, que «supone una actitud de victimismo ante el racismo blanco». Sleeper piensa que la nueva inmigración cambia el carácter racial de las ciudades y quizá pueda producir una política multirracial más genuina, una política ya no dominada por la oposición polarizada entre los negros y los blancos. «La mayor parte de los recién llegados desconfían de la estigmatización y la polarización que a menudo acompañan la política de base racial y de programas como las escuelas para negros, la redistribución racial en los distritos, las cuotas municipales de acción afirmativa y los currículos multirraciales.»

»A Sociologist Looks at an American Community», *Life* (12 de septiembre de 1949). Esta descripción de Rockford, Illinois, basada en la obra de W. Lloyd Warner, contribuyó a popularizar el concepto de movilidad social.

Steinem, Gloria, *Revolution from Within: A Book of Self-Esteem*, Boston, 1992. El nuevo programa de Steinem, criticado por algunas feministas como un abandono de la política, también es vulnerable a la crítica de que trivializa el concepto de vergüenza y sustituye un marco moral y religioso por uno terapéutico, siendo aquél el único que nos permitiría dar sentido a fenómenos como la culpa y la vergüenza.

Tawney, R. H., *Equality*, Nueva York, 1931. Una de las pocas obras que entienden la diferencia entre la igualdad y la meritocracia.

Thernstrom, Stephan, *Poverty and Progress: Social Mobility in a Nineteenth-Century City*, Cambridge, 1964. Historiza la teoría de la movilidad social de Lloyd Warner.
—, «Working Class Social Mobility in Industrial America», en *Essays in Theory and History*, edición a cargo de Melvin Richter, Cambridge, 1970.
—, *The Other Bostonians*, Cambridge, 1973.
Turner, Frederick Jackson, *The Frontier in American History*, Nueva York, 1958. Esta compilación incluye el ensayo «Contributions of the West to American Democracy» (1903) en el que aparece por primera vez en la ciencia social americana –que yo haya podido comprobar– el término «movilidad social».
Walsh, W. W., «Pride, Shame, and Responsibility», *Philosophical Quarterly* 20 (1970), 1-13.
Warner, W. Lloyd, *American Life: Dream and Reality* (1953), Chicago, 1962. Los estudios de Warner sobre la movilidad social fueron sumamente influyentes y difundieron el error, fatal y de amplias repercusiones, que identifica la movilidad con la democracia.
—, Marcia Meeker y Kenneth Eels, *Social Class in America*, Chicago, 1949. En esta y otras obras Warner expuso su tesis de que «la educación compite ahora con la movilidad económica [es decir, profesional] como el principal camino hacia el éxito... El hombre móvil prudente de hoy en día debe prepararse mediante la educación si quiere ocupar un puesto importante y proporcionar a su familia el dinero y el prestigio necesarios para conseguir "las mejores cosas de la vida"».
—, y otros, *Democracy in Jonesville*, Nueva York, 1949.
Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904), Nueva York, 1958.
Westbrook, Robert, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Nueva York, 1991.
Whitman, Walt, *Democratic Vistas*, Washington, D.C., 1871.
Wilde, Oscar, *De Profundis*, Londres, 1905.
—, «The Soul of Man under Socialism», *Intentions and the Soul of Man*», Londres, 1911.
Wolfe Alan, *Whose Keeper?: Social Science and Moral Obligation*, Berkeley, 1989. Wolfe busca una alternativa tanto al mercado como al superestado e intenta, no siempre con éxito, insuflar nueva vida al concepto de «sociedad civil».
Wood, Gordon S., *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill, 1968.
—, *The Radicalism of the American Revolution*, Nueva York, 1992. «Los que más se benefician de la economía de la información

son los que participan plenamente en ella... Sentirán más afinidad con sus interlocutores en la conversación mundial que con sus compatriotas que todavía no participan en dicha conversación.»

Wurmser, Leon, *The Mask of Shame*, Baltimore, 1981. El mejor de los muchos estudios psicoanalíticos sobre este asunto.

Young, Michael, *The Revolt of the Meritocracy*, Londres, 1958; Nueva York, 1959. Esta novela antiutópica sigue siendo el mejor tratamiento de un tema extrañamente ignorado, que saca a la luz las implicaciones profundamente antidemocráticas del ideal meritocrático.

ÍNDICE ANALÍTICO

Aborto, 97, 99
Abundancia, democratización de la, 34-35
Acción afirmativa, 24n, 73, 83, 121
«Acoplamiento de conveniencia», 37
Adams, Henry, 61
Adams, John, 86
Addams, Jane, 17
Agitadores, 198
Alcohol, consumo de, 109
Alger, Horatio, 66, 66 y 67n
Alma del hombre bajo el socialismo, El (Wilde), 197-198, 199
América media, 15, 33-34
American Council of Learned Societies, 157n
Analistas simbólicos, 39-41
Arendt, Hannah, 81, 191
Aron, Raymond, 163n
Aronowitz, Stanley, 54-55n
Arrogancia del poder, 41-42
Arte, religión del, 197-198
Asimilación, 117
Asociaciones voluntarias, 108
Autoacusación, 54n
Autoayuda:
- ética de la, 187
- mecanismos informales de la, 91
Autoestima, 16, 187-188
- meritocracia y, 45
- problemas sociales y, 178-179
- vergüenza y, 23, 170, 178-179
Automobile Workers and the American Dream (Chinoy), 53-54

Bache, Alexander Dallas, 116n
Bakke, caso (1978), 24n
Bakke, E. Wight, 53
Béisbol, 112n
Bell, Daniel, 163
Bellah, Robert, 91, 92, 97, 100, 108
Bender, Thomas, 116n
Beneficencia, derecho a la, 187
Bennett, James Gordon, 142-143
Bennett, William, 155
Berry, Wendell, 67, 71, 72
Berube, Michael, 155
Bienes raíces, especulación en, 122-123
Bloom, Allan, 155, 192
Bourne, Randolph, 79-80
Bowles, Samuel, 142-143
Boyers, Robert, 192
Brawley, Tawana, 121

Brooks, Peter, 157n
Brown, Norman O., 186
Brownson, Orestes, 65, 79-80
- sobre la educación, 62-63
- sobre la religión, 137
- sobre la riqueza heredada, 66
- sobre las diferencias de clase en los Estados Unidos, 60, 62-63
Bryant, William Jennings, 145-146
Bush, George, 13

Cadbury, Henry J., 177
Calvino, Juan, 195
Canon, discusiones sobre el, 155, 164-165
Carácter, formación del, 130-132
Carey, James W., 149, 150
Carmina Burana (canciones medievales), 206
Carnegie, Dale, 170
Caso *Brown*, 119
Centros comerciales, 110
Chametzsky, Jules, 157n
Channing, William Henry, 56
Cheney, Lynne, 155
Chevalier, Michel, 58
Chinoy, Ely, 53, 54, 65
Choate, Rufus, 56
Cinismo, 174-175
- en la educación superior, 161-163
Ciudadanía:
- igualdad y, 81-82
- liberalismo y, 86-87
- virtud marcial y, 131
Ciudades:
- megaciudades, 17-18, 35
- polarización en las, 18
Clark, Christopher, 64n 66
Clase asistencial, 95
Clase media, 56
- crisis de la 35-37
- nacionalismo y, 48-49
Clase privilegiada, *véase* Élite, clase de la
Clase trabajadora, *véase* Masas
Clinton, Bill, 41
Closest of Strangers, The (Sleeper), 106, 115, 119-123
Closing of the American Mind, The (Bloom), 192
Clubes privados, 113
Comer y beber, hábitos en el, 105
Communication as Culture (Carey), 149
Compasión, ideología de la, 95
Compromisos éticos, 80-81
Comunidad Económica Europea, 47
Comunitarismo, 85-86
- de la clase de la élite en las generaciones anteriores, 14
- decadencia de las comunidades en la América moderna, 17
- democracia y, 16-17
- Estado del bienestar, crítica del, 92-94
- mercado, crítica del, 92, 94
- modelos de conducta y, 95-96
- moralidad y, 97-98
- perspectivas futuras, 100-101
- rasgos principales, 85
- responsabilidad y 95-96
- «tercera vía» de pensamiento, 91-92
- tribalismo y, 98
- vida familiar y, 96-97
Conant, James Bryant, 69-70
Confianza en sí mismo, 201-203
- democracia y, 16-17, 76-77
Conocimiento, 20-21
Construcción social de la realidad, 26
Control social, 107
Conversación, 105-106, 107, 108
Cooley, Charles Horton, 27n, 78, 79, 188
Cosmopolitismo, 47

Cox, Harvey, 177
Cristianismo, 194
Croly, Herbert, 76
Cruse, Harold, 160
Culler, Jonathan, 157n
Culpa, 170-171
Culto de la víctima, 77, 122, 179
Cultura:
- cultura de masas, 42-43
- mundialización y, 86
- popular, estudio de la, 159-160
- religión y, 190, 194-195
- terapéutica:
  - democracia y, 15-16
  - Estado del bienestar y, 179
  - psicoanálisis y, 176-177, 186-187
  - punto de vista sociopolítico, 187
  - religión y, 177, 185
  - resistencia popular a la, 190-191
  - triunfo de la, 188
  - vergüenza y, 178-179
- voluntad de prohibir como fundamento de la, 190
  Véase también Autoestima

De Man, Paul, 158
De Profundis (Wilde), 199
Death and Life of Great American Cities, The (Jacobs), 90
Debates:
- entre los políticos, 143-144
- presidenciales, 143-144
Decencia, 107, 109
Delincuencia, 88-89, 184
Democracia, 13
- comunitarismo y, 16-17
- concepción decimonónica de la, 16, 57
- confianza en sí mismo y, 16-17, 76-77
- cuestión de si merece sobrevivir, 80-83
- cultura terapéutica y, 15-16
- discusión pública y, 18-20, 146-148
- diversidad y, 78-79, 80-81, 83
- igualdad y, 25, 26-27, 81-82
- influencia de la riqueza y, 26-27
- opiniones de Lippmann sobre la, 77, 146-148
- pautas de conducta y, 78-79, 81
- perspectiva liberal sobre la, 79
- propiedad y, 16
- responsabilidad y, 77-78, 82
- terceros lugares y, 110
- trabajo asalariado y, 76
- urbanización y, 17-18
Democracy (Adams), 61
Democratic Vistas (Whitman), 80
«Democratization of Culture, The» (Mannheim), 200
Derechos civiles, movimiento por los, 77, 118, 120, 122
Derrida, Jacques, 163
Descartes, René, 20
Desempleo, 36
Desesperanza, 184
Desigualdad económica, 25, 27
- como fenómeno mundial, 35
- tendencias en los Estados Unidos, 36
Desilusión, 205-206
Dewey, John, 18, 79, 82, 148, 162
- sobre la democracia, 77-78
- sobre la discusión pública, 149
- sobre la filosofía, 20-21
Diamond, Stanley, 121
Dignidad:
- cultura de la, 25
- negros jóvenes y, 122
Dinkins, David, 123
Dionne, E.J., 98-100, 101
Dios, 207-208
Discriminación:
- por razón de la edad, 111-112

- por razón del género, 111-112

Discusión pública:
- carácter educativo, 148
- debates de los políticos, 143-144
- democracia y, 18-20, 146-148
- información y, 142, 148, 151
- opinión y, 147-148
- opiniones de Lippmann sobre, 18-19, 146-148
- periodismo como facilitador de la, 143, 149-150
- profesionalización de la política y, 145
- público mal informado y, 19-20, 142

Disraeli, Benjamin, 188-189

Diversidad, 15, 24-25
- democracia y, 78-79, 80-81, 83
- educación superior y, 155, 159, 160-161
- política racial y, 118-119

Dogmatic Wisdom (Jacoby), 153

Douglas, Lord Alfred, 198

Douglas, Stephen A., 143

Douglass, Frederick, 160

Du Bois, W.E.B., 118, 160

Economía postindustrial, 141-142

Educación:
- burocratización de la, 138
- concepto de movilidad social y, el, 52-53, 62-63, 65, 69, 70
- discusión pública y, 148
- liberal, decadencia de la, 153-154
- moral, 135
- opiniones de Mann sobre la, 127-128
- profesión docente, 138
- superior:
  - canon, discusiones sobre el, 155, 164-165
  - cinismo en la, 161-163
  - «conocimiento privilegiado» de la universidad, 155, 192-194
  - control empresarial de la, 165-166
  - crítica social y, 158-159, 166
  - críticas desde el exterior, rechazo de los académicos de las, 154-155, 157n
  - cultura común y, 164
  - cultura popular, estudio de la, 159-160
  - diversidad y, 155, 159, 160-161
  - educación liberal, decadencia de la, 153-154
  - fracasos de la, 155-156
  - fundamentismo y, 20-21, 162-163
  - homogeneidad opulenta en las instituciones más importantes, 153
  - humanidades, tendencias de la, 157-166
  - política y, 165
  - preocupaciones de progreso profesional de los académicos, 158-159

  Véase también Escuela pública, sistema de

«Education for a Classless Society: The Jeffersonian Tradition» (Conant), 69-70

Edwards, Jonathan, 208

Élite, clase de la, 31-32
- acoplamiento de conveniencia, 37
- actitud analítica, 38
- aislamiento de la vida corriente, 13, 25-26, 45, 47-48
- como analistas simbólicos, 39-41
- comunidad de la, 42
- comunitarismo de las generaciones anteriores, 14

– concepto de movilidad social y, 51, 69-73
– esnobismo de la, 45-46
– estilo de vida como característica definitoria, 37-38
– feminismo y, 37
– filantropía de la 13-14
– guerras culturales y, 26
– masas, actitud respecto a las, 33-34
– meritocracia de la, 42, 43-45
– miembros de la, 14-15, 38
– modo de vida migratorio, 15
– perspectiva internacional, 38, 46-47
– realidad, separación de la, 26, 75
– religión, actitud respecto a la, 184-185
– rigidez política, 75-76
– salud y progreso moral, obsesión con la, 33
– secularismo y, 204
– sociedad de dos clases y, 34-37
– trabajo manual, pérdida de respeto por el, 26
– valores de la, 15
Élites culturales, *véase* Élite, clase de la
Ellison, Ralph, 160
Emerson, Ralph Waldo, 79, 106
Empleo a tiempo parcial, 36
End of Equality, The (Kaus), 25, 37
Enzensberger, Hans Magnus, 94
Equality (Tawney), 43
Eros y agape (Nygren), 191
Esclavitud, 61n, 63-64
Estado del bienestar:
– creación del, 145-146
– crítica comunitarista del, 92-94
– cultura terapéutica y, 179
– liberalismo y, 89-91
Estilo de vida, enclaves del, 108
Estudios literarios, 158-159
Ética protestante y el espíritu del capitalismo, La (Weber), 200-201
Etzioni, Amitai, 98, 100
Evangelio social, 177
Evans, George Henry, 67
Éxtasis, problema del, 200

Fanatismo, 82
Fariseísmo, 23
Feeling Intellect, The (Rieff), 188
Fellow Teachers (Rieff), 188, 189, 191, 192
Feminismo, 37
Filantropía, 13-14
Filosofía, 20-21
Filosofía pública para el siglo XIX, 101
Fish, Stanley, 163
Fishamn, Robert, 18
Follett, Mary Parker, 17, 108, 111
Foner, Eric, 65, 67
Foucault, Michel, 163
Frank, Lawrence, 177, 187
Freud, Anna, 176
Freud, Sigmund, 169, 188, 189, 203, 204, 208
– sobre el psicoanálisis, 185-186
– sobre la confianza en sí mismo, 201-202
– sobre la religión, 99, 105, 194, 200-201
Freud: The Mind of the Moralist (Rieff), 186, 191, 193
Fried, Michael, 158
Friedman, Milton, 86, 87, 92
Frontera, clausura de la, 68-69
Fulbright, William, 41
Fundamentalismo islámico, 82
Fundamentismo, 20, 162-164

Garber, Marjorie, 157n
Garrison, William Lloyd, 60

Garvey, Marcus, 118
Geertz, Clifford, 163
Gleason, Philip, 24n
Godkin, E.L., 76, 143
Good Society, The (Bellah y otros), 92, 94, 96
Goodrich, Samuel Griswold, 59, 64n
Gouldner, Alvin, 38
Gramsci, Antonio, 164
Gran Depresión, 187
Great Good Place, The (Oldenburg), 107-113
Greeley, Horace, 142, 143
Guarderías, 89-90
Guerras culturales, 26
Guinier, Lani, 41

Hábito mental, «no juzgador», 187
Habits of the Heart (Bellah y otros), 108
Hackett, Buddy, 174
Hawthorne, Nathaniel, 79
Heckscher, Gunnar, 94
Heller, Erich, 172
History of the Cure of Souls (McNeill), 192
Hofstadter, Richard, 65
Hombre moderno en busca de un alma, El (Jung), 202
Horney, Karen, 177
Howe, Frederic C., 17
Howe, Irving, 116
Hugues, Langston, 160
Hume, David, 86

Identidad, política de, 23
Ideología, crítica de la, 163
Igualdad:
- democracia e, 25, 26-27, 81-82
- Mann promueve la, 128, 139
Ilustración, la, 86
Imaginación:
- arte e, 198-199
- hostilidad de Mann contra la, 132, 138
Imber, Jonathan, 188
Individualismo, 198
Información, discusión pública e, 142, 148, 151
Infraestructura cultural, 91
Ingersoll, Charles, 58
Instituciones culturales, 115-116
Integración, 117-118, 120
Integridad intelectual, 200-201
Interés propio ilustrado, 87
Internacionalización, 48
- clase de la élite y, 38, 46-47
- fragmentación de la cultura y, 86
Intimidad conyugal, ideal de, 111

Jacobs, Jane, 90
Jacoby, Rusell, 153, 155, 157, 158
James, William, 148, 207
Jameson, Fredric, 155
Japón, 36
Jay, Martin, 157, 158
Jesucristo, 198-199, 203
Jones, Jesse, 60
Jung, Carl, 201-203, 206

Kaplan, E. Ann, 157n
Kaufmann, David, 155
Kaus, Mickey, 25, 26, 27, 37
Kazin, Alfred, 116
Kennedy, Paul, 35
Kierkegaard, Søren, 194
Kimball, Roger, 158-159, 161, 162, 164, 165
King, Martin Luther, 77, 122
Klein, Melanie, 185
Kohut, Heinz, 170
Kotkin, Joel, 47
Krieger, Murray, 157n
Krutch, Joseph Wood, 204-205, 206, 207
Kuhn, Thomas, 163
Kunstler, William, 121

La Follette, Robert, 145
LaCapra, Dominick, 157n
Last Intellectuals, The (Jacoby), 157-158
Lee, Spike, 122
Lerner, Michael, 54n
Levine, George, 157n
Lewis, Michael, 177
Ley de Granjas (1862), 67
Liberalismo:
- burgués posmoderno, 113
- cómo concibe la ciudadanía, 86-87
- decadencia del, 86-87
- Estado del bienestar y, 83-91
- fuerzas del mercado y, 89
- objetivos del liberalismo cívico, 26
- perspectiva sobre la democracia, 79
- rasgos principales del, 86
- sistema escolar público y, 136
- socialdemócrata, 93
- vergüenza y, 178
- vida familiar y, 87-88

Liberator (diario), 61n
Liberty and the News (Lippmann), 146
Lieser, Tom, 46-47
Life (revista), 52
Life against Death (Brown), 186
Lincoln, Abraham, 70
- debates con Douglas, 143
- ideología del trabajo no sindicado, 63-66, 67

Lincoln, Levi, 56
Lippmann, Walter, 149
- profesionalización del periodismo y, 146
- sobre la democracia, 77
- sobre la discusión pública, 18-19, 146-148

Localismo, 78
Los Angeles: Capital of the Third World (Rieff), 47
Luce, Henry, 53
Lutero, Martín, 195
Lynd, Robert y Helen, 53, 54n

Maddox, Alton, 121
Making It (Podhoretz), 117
Malcom X, 118, 122
Mann, Horace, 62
- actitud respecto a la guerra, 130-132
- como profeta, 129
- creencia en la escuela como único lugar de aprendizaje, 133, 137
- desconfianza respecto a la experiencia no mediada, 132
- desconfianza respecto a la política, 18, 133-134
- hostilidad hacia la imaginación, 132, 138
- humanitarismo de, 128-129
- logro de los objetivos del sistema escolar público, 130
- opiniones políticas, 134-135
- opiniones sobre la religión, 18, 135-137
- promoción de la igualdad, 128, 139
- sobre el comunitarismo de la clase de élite, 14
- sobre el derecho de propiedad, 129
- sobre la educación moral, 135
- sobre las funciones de la educación, 127-128

Mannheim, Karl, 200
Marxismo, 157-158
Masas:
- actitud de las élites respecto a las, 33-34
- concepto tradicional de las, 32
- conservadurismo de las, 33
- cultura de masas, 42-43
- meritocracia y, 45

– opiniones de Wilde sobre las, 198
– rebelión de las, 31
– sentido de los límites, 33
– situación de «vestigio lastimoso» de la clase trabajadora, 32-33
– sociedad de dos clases, 34-37
Mask of Shame, The (Wurmser), 170-174, 180
McCormick, Richard L., 157n
McNeill, John T., 192
Mead, Walter Rusell, 35
Mechanical People, A (Siracusa), 55
Megaciudades, 17-18, 35
Mejores y más brillantes, los, 41-42
Meritocracia, 42, 43-45
Metz, Charles, 146
Middletown in Transition (Lynd y Lynd), 53, 54n
Miller, Hillis, 157n
Miller, Kelly, 188
Minoría, concepto de, 23-24n
Modern Temper, The (Krutch), 204
Modificación de conducta, 180
Modo de vida suburbano, 110, 112, 113
Moralidad:
– comunitarismo y 97-98
– religión y, 22-23
Morrill (1862), ley, 72
Morrill, Justin Smith, 72
Mortal Splendor (Mead), 35
Movilidad social, concepto de, 14-15, 43
– análisis histórico del, 55-73
– aparición del, 51-52, 68
– aprensión y tranquilidad producidas por el, 52
– clase de élite y, 51, 69-73
– clase trabajadora europea y, 56-57, 59-61
– clausura de la frontera y, 68-69
– como ilusión, 53-54
– construcción no económica, 57-59, 62-63
– crítica izquierdista del, 53-54
– educación y, 52-53, 62-63, 65, 69-70
– estratificación en clases de la sociedad y, 59-63, 68
– ideología del trabajo no sindicado y, 63-67
– meritocracia y, 45
– mito de Alger, 67n
– permanencia del, 55-56
– propiedad y, 66-67
– sociedad sin clases y, 69-71
Movimiento sindical, 76
Movimientos:
– agrarios, 76, 88
– corporativos, 76
Multiculturalismo, *véase* Diversidad

Nacionalismo:
– clase media y, 48-49
– negro, 117-118
Nathanson, Donald L., 170, 173-174
New Criterion (diario), 158
New State, The (Follett), 108
New York Tribune, 142
Nichols, Michael P., 169, 175-176
Nietzsche, Friedrich, 173
Niños:
– delincuencia y, 184
– discriminación de los, 111-112
– empatía y, 176
– guarderías y, 89-90
– televisión y, 88
No Place to Hide (Nichols), 175
Nostalgia, 206
Nozick, Robert, 92

Nueva York, 115-117, 122-123
Nygren, Anders, 191

O'Conner, Flannery, 209
Oldenburg, Ray, 107-113
Opinión, 18-19
- balcanización de la, 24
- discusión pública y, 147, 148
Opio de los intelectuales, El (Aron), 163n
Oppenheimer, J. Robert, 188
Orígenes del totalitarismo, Los (Arendt), 191
Orill, Robert, 192
Ortega y Gasset, José, 31, 32
Orwell, George, 189

Packard, Vance, 150
Parsons, Talcott, 163, 163n
Participación:
- de las mujeres en la fuerza de trabajo, 37, 88
- del votante, 143
Particularismo, 117, 118, 119
Partido Popular, 76
Pautas de conducta:
- comunitarismo y, 94-95, 96
- democracia y, 78-79, 81
- política interracial y, 123
- política racial y, 120-122
Peale, Norman Vincent, 170
Penzias, Arno, 142
Pérdida de significado de las palabras, 151
Periodismo, 18-19
- debates entre políticos y, 143-144
- discusión pública facilitada por el, 143, 149-150
- profesionalización del, 19, 146, 150
- publicidad y, 150-151
- relaciones públicas y, 150-151
Perot, Ross, 41
Perú, 35
Phantom Public, The (Lippmann), 146
Phillips, Wendell, 60, 61
Podhoretz, Norman, 117
Política:
- alienación del público respecto a la, 98-100
- educación superior y, 165
- interracial, 123
- profesionalización de la, 145
- racial:
  - alternativa interracial, 123
  - conflicto entre las estrategias nacionalista e integracionista, 117-118
  - diversidad y, 118-119
  - impacto sobre los negros en general, 121-122
  - ingeniería social y, 120
  - manipulación de los medios de comunicación y, 121
  - pautas de conducta y, 120-122
  - vecindarios y, 119
- sistema escolar público y, 18, 133-134
Populismo, 15, 85-86
- confianza en sí mismo y, 77
- rasgos principales, 85
- respeto y, 95
- «tercera vía» de pensamiento, 91-92
- urbanización y, 17
Porvenir de una ilusión, El (Freud), 194
Powell, Lewis, 24n
Pragmatismo, 21, 162-163
Privilegios hereditarios, 44, 45, 66
Profesión docente, 138, 189-190
Progresismo, 18, 19, 76, 145-146
Propiedad:
- concepto de movilidad social y, 66-67
- democracia y, 16

- opiniones de Mann sobre la, 129
- opiniones de Wilde sobre la, 198

Psicoanálisis, 169
- cultura terapéutica y, 176-177, 186-187
- hábito mental «no juzgador», 186-187
- modificación de conducta y, 180
- preocupaciones existenciales, 173, 185
- reacción contra el, 170, 180
- religión y, 180, 185-186
- versión espiritualizada del, 201, 203

Véase también Vergüenza

Public and Its Problems, The (Dewey), 78, 149

Public Opinion (Lippmann), 146

Publicidad, 150-151

Racionalización, proceso histórico de, 200

Racismo, 83

Ramsay, David, 57

Rantoul, Robert, 56

Rawls, John, 93

Rebelión de las masas, La (Ortega y Gasset), 31

Rebelión de los contribuyentes, 91

Redes personales, 112-113

Reich, Robert:
- como secretario de trabajo, 41
- sobre el cosmopolitismo, 47
- sobre los analistas simbólicos, 39-41

Relaciones públicas, 150, 151

Religión, 21, 200-201
- actitud de las élites respecto a la, 184-185
- cultura terapéutica y, 177, 185
- cultura y, 190, 194-195
- del arte, 197-200
- fanatismo y, 82-83
- investigación moral y, 22-23
- mala inteligencia moderna de la, 206-209
- opiniones de Mann sobre la, 18, 135-137
- privatización y, 21-22, 184-185
- psicoanálisis y, 180, 185-186
- sistema escolar público y, 18, 135-137
- variedades de la experiencia religiosa, 207
- vergüenza y, 175-176

Respeto, 82, 94-95
- populismo y, 95

Véase también Dignidad

Responsabilidad, 90
- comunitarismo y, 95-96
- democracia y, 77-78, 82

Responsive Community (diario), 98

Revolución de la información, 141-142

Revolution from Within (Steinem), 178-179

Rieff, David, 47

Rieff, Philip, 175n, 186, 188-189
- optimismo de, 191
- sobre la cultura, 190, 194-195
- sobre la profesión docente, 189-190
- sobre la religión, 194, 195
- temas centrales de su obra, 188-189
- tono y estilo de sus obras, 192-193

Rise of the Meritocracy, 1870-2033, The (Young), 43-45

Roosevelt, Theodore, 145

Rorty, Richard, 113

Rose, Arnold y Caroline, 24n

Ross, E.A., 53n

Royce, Josiah, 79

Sacerdocio, 62
Sandel, Michael, 93
Satisfacción inmediata, 183-184
Schiller, Friedrich von, 200
Scott, Joan, 154
Secular City, The (Cox), 177
Secularismo:
- clase de élite y, 204
- confianza en sí mismo y, 201-203
- desilusión y, 205-206
- integridad intelectual y, 200-201
- mala inteligencia de la religión, 206-209
- psicoanálisis y, 201, 203
- religión del arte y, 197-200
- situación espiritual moderna, 204-206
- tradición romántica, 200
Sensibilidad posmoderna, 200
Servidores en persona, 38-39, 40-41
Shame and Pride (Nathanson), 173-175
Sharpton, Al, 121
Shawcross, Sir Hartley, 44
Shils, Edward, 163 y 163n
Sindicatos, 36
Siracusa, Carl, 55, 62
Sistema escolar público, 44-45
- educación moral y, 135
- escuela como único lugar de aprendizaje, la, 133, 137
- estratificación de la sociedad basada en las clases, 62-63
- experiencia no medida y, 132
- formación del carácter y, 130-132
- idealismo democrático de la, 127
- liberalismo y, 130
- Mann, logro de los objetivos de, 130
- naufragio de la, 125, 127
- política, aislamiento de la, 18, 133-134
- religión y, 18, 135-137
Sleeper, Jim, 106, 115, 119-123
Smith, Adam, 92, 131
Soberanía, ilusión de, 209
Social Process (Cooley), 27n
Socialismo:
- meritocracia y, 44
- religión del arte y, 197-200
Sociedad:
- de dos clases, 34-37
- sin clases, 69-71
- sin cultura, 190
«Society and Solitude» (Emerson), 106
«Society as the Patient» (Frank), 187
Sociología, 53n
«Sociologist Looks at an American Community, A» (artículo de revista), 52
Sombart, Werner, 25
Speaking for Humanities (manifiesto), 157n 159-160, 164
Spheres of Justice (Walzer), 26
Spirit of Community, The (Etzioni), 98
Spring, Joel, 127
Steinem, Gloria, 178, 179
Stimpson, Catharine R., 157n
Suecia, 93, 94
Sygulla, Sam, 52n

Tappan, Henry, 115n
Tawney, R.H., 25, 43
Taylor, John, 86
Televisión:
- debates entre políticos, 143-144
- niños y, 88
Tenured Radicals (Kimball), 158
Teoría:
- de la cultura, 155
- de la sociedad como «viga inferior», 63-65

– económica neoclásica, 92
– laboral del valor, 58-59
Teorías lingüísticas, 161-162
«Tercera Vía» de pensamiento, 91-92
Terceros lugares (locales de encuentro informal), 106-107
– carácter cuasipolítico, 108-110
– como lugar de encuentro a medio camino entre el lugar de trabajo y la familia, 107-108
– consumo de alcohol, 109
– conversación y, 105-106, 107, 108, 109
– decencia y, 107, 109
– discriminación por razón de la edad y, 111-112
– discriminación por razón del género y, 111-112
– semejanza con la vida en una población pequeña, 110
Tolerancia, 82, 96, 190
Tomkins, Silvan, 174
Trabajadores de producción rutinaria, 38-39
Trabajo:
– manual, pérdida de respeto por el, 26
– no sindicado, ideología del, 63-67
Tradición romántica, 200
Tribalismo, 47-48, 119
– comunitarismo y, 98
Tribunal Supremo de los Estados Unidos, 24n, 119-120
Triumph of the Therapeutic, The (Rieff), 188, 191
True and Only Heaven, The (Lasch), 15, 205
Turner, Frederick Jackson, 68
Tyson, Mike, 41

Universidades, *véase* Educación superior
Unsettling of America, The (Berry), 67
Urbanización, 17-18

Vann, Richard, 157n
Vasconcellos, John, 178
Vecindarios:
– crítica posmoderna de los, 111
– cultura cívica y, 106, 116
– destrucción por la ingeniería social, 89-90
– especulación en bienes raíces y, 122-123
– política racial y, 119
Véase también Terceros lugares (locales de encuentro informal)
Vergüenza:
– ataque terapéutico a la, 178-179
– autoestima y, 23, 170, 178-179
– como autocastigo, 170-171
– culpa y, 170-171
– deseos conflictivos y, 171-173
– desvergüenza como «cura» de la, 175
– empatía y, 176
– encubrimiento de la, 169-170
– implicaciones morales y existenciales de, 173
– liberalismo y, 178
– limitaciones y, 172-173, 175
– misterio en los asuntos humanos y, 180-181
– religión y, 175-176
– teoría mecanicista de la, 173-174
Vida:
– de grupo, 187
– familiar:
  – comunitarismo y, 96-97
  – discusión entre la izquierda y la derecha sobre la, 156-157
  – fuerzas del mercado y, 88
  – liberalismo y, 87-88

– opinión pública sobre la, 99
– reformas sociales en apoyo de la, 100-101
Virtud marcial, 130-132
Voltaire

Walzer, Michael, 26, 27
Warner, Lloyd, 51, 52 y 52n, 53
Weber, Max, 194, 195
Webster, Daniel, 56
Whitman, Walt, 79, 80, 83
Whose Keeper? (Wolfe), 92, 94
Why Americans Hate Politics (Dionne), 99-100
Wilde, Oscar, 188, 197-199, 209
Wilson, James, 86
Wilson, Woodrow, 145-146
Wirth, Louis, 24n
Wolfe, Alan, 92-94
Wright, Richard, 160
Wurmser, Leon, 170-173, 175, 180

Yankelovich, Daniel, 98
Yeats, W.B., 21
Young, Michael, 43-45